Serie General Universitaria - 42

Kosana Rodríguez

MARI LUZ ESTEBAN

ANTROPOLOGÍA DEL CUERPO

Género, itinerarios corporales, identidad y cambio

edicions bellaterra

Diseño de la cubierta: Joaquín Monclús

Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 84-7290-270-6
Depósito Legal: B. 47.371-2004

Impreso por Hurope, S.L., Lima, 3 bis. 08030 Barcelona

Índice

Introducción

Hace ya diez años di comienzo a un estudio sobre el tema del cuerpo y la imagen corporal que formó parte de un proyecto europeo en torno a la construcción de las sexualidades en la Europa del Sur.[1] Las principales técnicas de investigación utilizadas fueron entrevistas a hombres y mujeres con una experiencia significativa en cuanto a su imagen, por trabajo, actividad dominante u orientación sexual; pero también hice observación participante en contextos muy diversos —consultas médicas de distintas especialidades, centros y eventos relacionados con la moda, asociaciones de mujeres y mixtas, foros feministas—, así como análisis de publicaciones divulgativas de ámbito estatal e internacional referidas a la imagen y la moda.

Una vez finalizado ese proyecto, que duró tres años, continué abordando diferentes fenómenos relativos al cuerpo, todos ellos con una significación social y cultural considerable dentro del ámbito europeo, como son la regulación de la alimentación a través de las dietas, el cuidado y la exhibición del cuerpo en diferentes actividades y profesiones, y más específicamente la profesión de modelo de pasarela y publicidad. Fruto de esta fase de investigación he publicado

1. El título original del proyecto fue «La Construction des sexualités en Europe du Sud» (1993-1996), y en el mismo participamos representantes de Grecia (dos personas), Francia (tres personas), Portugal (dos personas) y Euskal Herria-Estado Español (dos personas, una de ellas yo misma). Este proyecto fue coordinado por Marie-Elisabeth Handman (Laboratoire d'Anthropologie Sociale-E.H.E.S.S. de París) y asesorado por Teresa del Valle (UPV-EHU). Se recibieron subvenciones del Ministère de la Recherche y la A.N.R.S.-Agence Nationale de Recherches sur le Sida, de Francia, y el Programa de Cooperación Franco-Española del Estado español.

distintos artículos, entre los que se pueden destacar dos: «El cuidado de la imagen en los procesos vitales. Creatividad y miedo al descontrol» (Esteban, 1997/1998), alrededor de la temática de las dietas, regulación del peso y cuidado estético general, y el titulado «Promoción social y exhibición del cuerpo» (Esteban, 2000), orientado al análisis de la exhibición y usos del cuerpo dentro del ámbito del modelaje de pasarela y publicidad.

Hace tres años, y por diferentes razones a las que me referiré en la primera parte del libro, introduje algunas variaciones en la perspectiva utilizada a la hora de analizar las entrevistas y los contenidos de las observaciones realizadas, lo que desembocó por fin en la propuesta metodológica que es la base de este libro: la descripción y análisis de lo que he denominado los *itinerarios corporales* de algunas/os entrevistadas/os. Esto me ha permitido abordar de otra manera su experiencia corporal y social, tomando a estas personas como agentes de su propia vida y no exclusivamente como víctimas de un determinado sistema de género y de una cultura corporal hegemónica en Occidente que hace del cuerpo un terreno privilegiado para la subordinación social. Considerar a las personas en primera instancia como agentes y no como víctimas no significa que se piense que sus itinerarios se conforman de una manera lineal, plana, en oposición sin más a una orientación victimizadora clásica. Muy al contrario, se tienen en cuenta las exigencias y sufrimientos a los que son sometidos cotidianamente los sujetos por ser parte de una cultura que es interiorizada y asumida, de una sociedad que provoca desigualdades sociales de diferente tipo que van inscritas en el cuerpo. Entre ellas, las desigualdades de género, que es el ámbito principal al que me voy a referir en este trabajo. Pero, en la perspectiva que se propone, se atiende de una manera especial, siguiendo a Michel Foucault, a las resistencias que esa misma enculturación corporal comporta, a la contestación y las transformaciones que los individuos ponen en marcha, consciente o inconscientemente, frente a su cultura. Supone, por tanto, no ocultar sino mostrar y contextualizar las contradicciones y conflictos y, en definitiva, la complejidad de las diferentes experiencias.

Tomar a las personas como agentes conlleva también un movimiento, un desplazamiento epistemológico y empírico en el que, por otra parte, está implicada parte del movimiento feminista y de la teoría social actual del cuerpo: pasar de considerar el cuerpo como un objeto a considerarlo como un sujeto, a identificar yoes y cuerpos, a leer y escribir también de otra manera las trayectorias vitales, sin dejar a un lado su materialidad ni observar los cuerpos desde fuera, y asumiendo, por tanto, las consecuencias que de ello se derivan. Un desplazamiento que es mucho más sencillo de proclamar en la teoría que en la práctica, por lo que será necesario todavía ensayar diferentes alternativas metodológicas. En ese sentido, mi propuesta de los itinerarios corporales es una contribución más a este proceso de cambio teórico y metodológico.

Este desplazamiento facilita además, desde mi punto de vista, seguir poniendo en cuestión la idea de lo masculino y lo femenino como categorías estables, fijas, sin fisuras, y permite mostrar que la identidad de género es siempre una *identidad corporal*, que nos identificamos en relación al género dentro y a partir de una determinada corporeidad, desde una vivencia y una percepción determinada de nosotros/as mismos/as como seres carnales; una corporeidad que es además absolutamente dinámica. Por tanto, las prácticas de género son consideradas, en la línea de diferentes autoras/es a los que me referiré en la primera parte del libro, como prácticas físicas, sensoriales, motrices, emocionales, etc. Y los debates, los desafíos y las luchas feministas, como desafíos y contiendas encarnadas; y no entenderlo así tiene que ver sólo y exclusivamente con nuestras propias limitaciones intelectuales, con nuestras dificultades epistemológicas y metodológicas, no con las trayectorias y experiencias en sí. Más aún, en este libro se quiere mostrar que el «empoderamiento» social de las mujeres es y será siempre corporal, o no será. El hecho de haber seleccionado el ámbito del género, más en concreto, las transformaciones en las identidades y prácticas de género, no quiere decir que no sea posible el análisis de los itinerarios corporales con otros objetivos y otras temáticas, sino que se propone lo que se propone para contribuir a una teoría social más general.

El libro está dividido en tres partes. La primera está dedicada a la revisión de la teoría social y feminista del cuerpo, hace un repaso rápido de algunas aportaciones actuales, selecciona para ello las que me parecen más significativas, y muestra además sus conexiones con distintas corrientes sociológicas y antropológicas del siglo XX. En la segunda parte se dibuja un panorama general del tratamiento y usos

del cuerpo en la sociedad occidental teniendo en cuenta las relaciones de género. Los contenidos e ideas incluidos en la misma surgen del trabajo llevado a cabo en la primera fase de mi investigación en torno al cuerpo y la imagen corporal, incluyéndose también algunos fragmentos de los testimonios de las personas entrevistadas. La tercera y última parte es el núcleo central del libro, en la que me adentro ya en la descripción de los itinerarios corporales de doce personas, diez mujeres y dos hombres, seleccionados intencionadamente de entre todas las entrevistas que había llevado a cabo unos años antes. Estos itinerarios, que he distribuido en dos grandes capítulos, quedarán caracterizados como itinerarios de autotransformación.

Este último aspecto, el de la autotransformación, cuando tiene que ver directa y explícitamente con la transformación social, queda desarrollado sobre todo en el segundo de los capítulos, el titulado «Desafíos corporales: transformaciones individuales y colectivas». En el mismo se analizan diferentes experiencias de mujeres en cuya trayectoria corporal, a pesar de aparecer contradicciones y conflictos respecto a la imagen y el cuerpo, se aprecian modificaciones significativas e incluso rupturas de las identidades y prácticas de género que tienen una repercusión significativa en lo público. Esto último está directamente relacionado con la profesión de las protagonistas, que actúa o puede actuar de contexto multiplicador de los cambios. En el primero de los capítulos, que he titulado «Trabajo corporal y cambios en la identidad de género», no aparece, o no de forma tan significativa ni en todos los casos, esa proyección pública de los cambios individuales. El objetivo de este primer capítulo es mostrar la experiencia de mujeres y hombres en profesiones o actividades que implican un *trabajo corporal* (Wacquant, 1995) específico, es decir, un ejercicio físico intenso y un remodelamiento y/o mantenimiento de una determinada forma corporal, como son el modelaje, algunos deportes (como la halterofilia) o la danza. En algunos casos, como en el modelaje, son contextos donde predominan ideas y autodefiniciones estereotipadas pero también contradictorias acerca del ser mujer; otras veces se encuentran conceptualizaciones «alternativas», «atípicas» respecto a la identidad de género, como en algunos deportes practicados por mujeres o la danza en los hombres. La combinación de una actividad física determinada e intensa, junto con la alternatividad, contradicción o, por lo menos, reflexión acerca de la propia experiencia como mujer u hombre, junto con otros factores que iremos analizando, están produciendo modificaciones significativas en las prácticas e identidades de género.

¿Por qué establezco esta diferencia entre los itinerarios del primero y segundo capítulos? Sobre todo para mostrar que la transformación de las prácticas e identidades crece y tiene un efecto público mayor en la medida en que la interrogación, la discusión sobre una misma (lo escribo en femenino porque las informantes seleccionadas para ello son mujeres) se alimenta de la reflexión y la crítica feminista. Es decir, en mi opinión, se necesita como condición el convencimiento sobre la igualdad de oportunidades y derechos, así como una visión crítica de los ideales corporales y de belleza occidentales.

La metodología a la hora de trabajar los itinerarios ha sido variada aunque, en general, he optado por entretejer el relato de la persona y mis propios comentarios, combinándolo en ocasiones con la bibliografía relacionada con los distintos aspectos tratados. Sólo dos de los casos se han presentado en primera persona —Elena y Sara— y constituyen dos «autobiografías corporales», cuestión a la que me referiré en la primera parte del libro. Todos los itinerarios se han ido agrupando de dos en dos, y se han elaborado poniendo el énfasis en un aspecto, que corresponde al título del subapartado en cuestión. Paralelamente, en cada caso, se han trabajado otras cuestiones que tienen que ver siempre directa o indirectamente con las modificaciones en las subjetividades respecto al género. En todo caso, y al margen de que el objetivo final sea obtener unas conclusiones generales, mi intención es mostrar tanto la singularidad como la complejidad de cada itinerario, configurándolos como lo que son: itinerarios abiertos, porosos, contradictorios e inacabados.

Este texto se ha gestado muy lentamente, por lo que se ha podido nutrir de aportaciones múltiples que no quiero dejar de explicitar y agradecer. En primer lugar, quiero dar las gracias a Marie-Elisabeth Handman, antropóloga del Laboratoire d'Anthropologie (EHESS) de París, por ofrecerme la oportunidad de participar en el proyecto europeo sobre sexualidades antes citado que me permitió ubicarme en este campo de investigación. También a Teresa del Valle, que anteriormente había dirigido mi tesis doctoral y que ha sido una referencia clave en todo el proceso. Absolutamente fundamentales en la elaboración de distintas partes del libro han sido las sugerencias y críticas

(siempre afiladas y certeras) de Edorta Arana, Iban Ayesta, Rosa Medina, Sonia Pinillos e Ignasi Terradas, con quienes he mantenido largas y fructíferas conversaciones sobre aspectos concretos y más generales. Además, quiero agradecer las contribuciones más puntuales de Txemi Apaolaza, Alfredo Bayón, Maggie Bullen, Josep Maria Comelles, Carmen Díez Mintegui, Luisa Etxenike, Paco Ferrándiz, José Antonio Fidalgo, José Filgueira, Aurora González, Beatriz Moral, Olatz Pérez, Raquel Santiso y Oriol Romaní. Asimismo, estoy en deuda con el alumnado de los cursos de doctorado «El estudio del cuerpo desde las ciencias sociales: género, salud e imagen corporal» (2001-2002), del departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social de la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea donde trabajo, y del titulado «Cuerpo, género y sexualidad» (junio de 2003), coordinado por Carmen Gregorio, del Departamento de Antropología y Trabajo Social de la Universidad de Granada, así como con las/os participantes en el seminario que ofrecí en mayo de 2002 dentro de la asignatura de «Antropología de la Salud» en la Universidad de Deusto (Bilbao), impartida por Francisco Ferrándiz, y las/os miembros del CEIC-Centro de Estudios de Identidades Colectivas de la UPV-EHU, que me invitaron en junio de 2003, por mediación de Beatriz Cavia. Algunas observaciones y preguntas surgidas en estos foros me han sido de gran utilidad para la resolución de dificultades diversas.

Diferentes versiones de algunos de los capítulos han sido publicadas o presentadas previamente en algunos congresos. Así, el relativo a los itinerarios masculinos apareció en un libro monográfico sobre sexualidades, editado por Olga Viñuales y Oscar Guasch.[2] Por otra parte, presenté una comunicación sobre el «empoderamiento» corporal femenino en el Simposio de Cultura, Salud y Poder, que fue parte del IX Congreso Estatal de Antropología, llevado a cabo en septiembre de 2002 en Barcelona,[3] y a cuyos coordinadores, Ángel Martínez, Rosario Otegui y Txema Uribe, agradezco la posibilidad de participar en el mismo. Por último, todo lo relativo a mi propia experiencia y a la importancia de la «autoetnografía» lo presenté en el Coloquio «Medical Anthropology at Home», celebrado en el mes de

2. Véase Esteban (2003a).
3. Véase Esteban (2003b).

abril de 2001 en Tarragona.[4] Todos estos «ejercicios previos» me han obligado a reflexionar sobre muchos de los contenidos, así como a sistematizar, expresar mejor e incluso modificar algunos aspectos concretos del libro.

4. Véanse Esteban (2001a, 2004).

Primera parte

LA TEORÍA SOCIAL Y FEMINISTA DEL CUERPO

1.
El estudio del cuerpo en las ciencias sociales

El estudio del cuerpo como un objeto central en las ciencias sociales, lo que suele denominarse la teoría social del cuerpo,[1] es un enfoque teórico-metodológico relativamente nuevo, practicado en general por personas que trabajan al mismo tiempo en temáticas o especialidades diversas, como la antropología de la salud y la antropología feminista, como es mi caso, o la antropología del arte. Este enfoque, como iremos viendo, supone un distanciamiento respecto de los planteamientos anteriores en el abordaje del cuerpo. El cuerpo se convierte ahora en nudo de estructura y acción, y en centro de la reflexión social y antropológica. Pero esta teoría social del cuerpo es deudora del trabajo intelectual de los dos siglos anteriores, como bien muestra Bryan Turner en su artículo «Avances recientes en la Teoría del cuerpo» (1994). Turner subraya la importancia que en este sentido ha tenido la actividad desarrollada en la antropología física, cultural y filosófica, en oposición a la sociología, que se ha incorporado de una forma relativamente reciente a este campo de estudio, de la mano de autores como Pierre Bourdieu.

Marcel Mauss ocupa un lugar pionero en el análisis socio-antropológico del cuerpo por su sistematización de lo que denomina las técnicas corporales. En su artículo «Técnicas y movimientos corporales» (1971)[2] propone la idea de que no hay un comportamiento natural en relación con el cuerpo y que convertirse en un individuo social implica un determinado aprendizaje corporal. A este

1. Me referiré siempre más a la antropología, aunque también a la sociología.
2. Publicado por primera vez en 1936.

respecto, en su libro *Símbolos naturales* (1988) Douglas señala que Mauss es el primero que intenta una teoría socio-antropológica del cuerpo de tipo general, el primero que construye una hipótesis «con arreglo a la cual puedan explicarse las variantes culturales» (1988, p. 90). Posteriormente, otros autores, como la misma Douglas, han pretendido hacer también teorías de alcance general; esta autora es, además, una de las máximas representantes del estudio del cuerpo en tanto que en cuanto que cuerpo social.[3] En una parte importante de su obra, Douglas analiza la respuesta humana al desorden, al riesgo, a la incertidumbre y a la contradicción, siempre desde la idea de que el cuerpo humano es el principal sistema de clasificación y metáfora del sistema social en muy distintas realidades culturales (en Turner, *ibid.*).[4] En este sentido, es crucial su interpretación de cómo los miedos culturales frente a los fluidos (sangre, mucosidades...) están relacionados con la capacidad corporal para representar simbólicamente los miedos de una determinada comunidad (en Niebylski, 2000).

Foucault (1987, 1992), por su parte, es un autor ineludible en este breve repaso de las teorías pioneras respecto al cuerpo, y uno de los mayores responsables del desarrollo que ha ido teniendo el estudio social del cuerpo en las últimas décadas. Su obra ha generado lecturas alternativas y muy innovadoras de lo corporal, a partir sobre todo de su análisis del biopoder, de las relaciones entre poder y conocimiento, y de los cambios sociales en cuanto a las políticas sobre los cuerpos. Así, ha proporcionado una brillante explicación de cómo lo corporal ha sido procesado social y políticamente en diferentes contextos y, también, sobre cómo esto ha permitido a los sujetos resistir desde sus propios cuerpos. Sin embargo, se le achaca a veces que no haya sabido tener igualmente en cuenta en sus escritos la práctica corporal, es decir, que su análisis haya estado de alguna manera descorporeizado. Finalmente, Bourdieu (1988, 1997) tiene el mérito de, entre otras cosas, haber roto definitivamente con una tradición sociológica que, salvo honrosas excepciones, había dejado la corporeidad en un lugar externo al actor social, sin tener en cuenta las implicaciones del mismo en la vida social. Sus trabajos sobre el gusto, el *habitus* y las relaciones entre cuerpo y clase son también referencia obligada para cualquier persona que se inicie en este campo. En esta tradición general hay que incluir también las aportaciones desde otras disciplinas o corrientes científicas, como el psicoanálisis o la fenomenología. Esta última, donde destaca el trabajo de Maurice Merleau-Ponty (2000), aborda desde una perspectiva filosófica la experiencia encarnada, el cuerpo vivido, defendiendo la idea de que el mundo es percibido a través de una determinada posición de nuestros cuerpos en el tiempo y en el espacio, por tanto es ésta la condición misma de la existencia.

3. Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1987) clasifican y analizan los diferentes abordajes científicos del cuerpo en tres grandes grupos: el cuerpo individual, el cuerpo social y el cuerpo político, o las políticas sobre el cuerpo.

4. En castellano tenemos distintas traducciones de las dos obras principales de esta autora relativas al cuerpo: la ya citada *Símbolos naturales* (1987), así como *Pureza y peligro* (1973). Por otra parte, pueden consultarse los diferentes artículos sobre las aportaciones de Douglas tanto al estudio del cuerpo como a la teoría feminista incluidos en Valcárcel y Romero (2001).

Las diferentes perspectivas incluidas en la teoría social actual del cuerpo se apoyan, releen o trascienden todas estas y otras aportaciones anteriores; destacan, por ejemplo, intentos, como los de Thomas Csordas (1994), de combinar la perspectiva fenomenológica y el estudio de la práctica de Bourdieu en su elaboración del concepto de *embodiment*. Este concepto es central en el estudio actual del cuerpo, aunque sea de uso general en la disciplina antropológica, sobre todo en el medio anglosajón, y aunque no sea utilizado siempre en el mismo sentido. Hay quienes prefieren el concepto de *bodilyness*, corporalidad (Csordas, 1994). Con la noción de *embodiment* se quiere superar la idea de que lo social se inscribe en el cuerpo, para hablar de lo corporal como auténtico campo de la cultura, como «proceso material de interacción social» (*ibid.*), y subrayar su dimensión potencial, intencional, intersubjetiva, activa y relacional. El cuerpo es, así, considerado «un agente y un lugar de intersección tanto del orden individual y psicológico como social; asimismo, el cuerpo es visto como un ser biológico pero también como una entidad consciente, experiencial, actuante e interpretadora (...) La dimensión interactiva de la agencia adquiere un significado más amplio cuando el actor social es entendido como un agente encarnado» (Lyon y Barbalet, 1994, pp. 55, 63). Es ésta una perspectiva que busca la ruptura de las principales dualidades del pensamiento occidental: mente/cuerpo, sujeto/objeto, objetivo/subjetivo, objetivo/preobjetivo, pasivo/activo, ra-

respecto, en su libro *Símbolos naturales* (1988) Douglas señala que Mauss es el primero que intenta una teoría socio-antropológica del cuerpo de tipo general, el primero que construye una hipótesis «con arreglo a la cual puedan explicarse las variantes culturales» (1988, p. 90). Posteriormente, otros autores, como la misma Douglas, han pretendido hacer también teorías de alcance general; esta autora es, además, una de las máximas representantes del estudio del cuerpo en tanto que en cuanto que cuerpo social.[3] En una parte importante de su obra, Douglas analiza la respuesta humana al desorden, al riesgo, a la incertidumbre y a la contradicción, siempre desde la idea de que el cuerpo humano es el principal sistema de clasificación y metáfora del sistema social en muy distintas realidades culturales (en Turner, *ibid.*).[4] En este sentido, es crucial su interpretación de cómo los miedos culturales frente a los fluidos (sangre, mucosidades...) están relacionados con la capacidad corporal para representar simbólicamente los miedos de una determinada comunidad (en Niebylski, 2000).

Foucault (1987, 1992), por su parte, es un autor ineludible en este breve repaso de las teorías pioneras respecto al cuerpo, y uno de los mayores responsables del desarrollo que ha ido teniendo el estudio social del cuerpo en las últimas décadas. Su obra ha generado lecturas alternativas y muy innovadoras de lo corporal, a partir sobre todo de su análisis del biopoder, de las relaciones entre poder y conocimiento, y de los cambios sociales en cuanto a las políticas sobre los cuerpos. Así, ha proporcionado una brillante explicación de cómo lo corporal ha sido procesado social y políticamente en diferentes contextos y, también, sobre cómo esto ha permitido a los sujetos resistir desde sus propios cuerpos. Sin embargo, se le achaca a veces que no haya sabido tener igualmente en cuenta en sus escritos la práctica corporal, es decir, que su análisis haya estado de alguna manera descor-

3. Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1987) clasifican y analizan los diferentes abordajes científicos del cuerpo en tres grandes grupos: el cuerpo individual, el cuerpo social y el cuerpo político, o las políticas sobre el cuerpo.

4. En castellano tenemos distintas traducciones de las dos obras principales de esta autora relativas al cuerpo: la ya citada *Símbolos naturales* (1987), así como *Pureza y peligro* (1973). Por otra parte, pueden consultarse los diferentes artículos sobre las aportaciones de Douglas tanto al estudio del cuerpo como a la teoría feminista incluidos en Valcárcel y Romero (2001).

poreizado. Finalmente, Bourdieu (1988, 1997) tiene el mérito de, entre otras cosas, haber roto definitivamente con una tradición sociológica que, salvo honrosas excepciones, había dejado la corporeidad en un lugar externo al actor social, sin tener en cuenta las implicaciones del mismo en la vida social. Sus trabajos sobre el gusto, el *habitus* y las relaciones entre cuerpo y clase son también referencia obligada para cualquier persona que se inicie en este campo. En esta tradición general hay que incluir también las aportaciones desde otras disciplinas o corrientes científicas, como el psicoanálisis o la fenomenología. Esta última, donde destaca el trabajo de Maurice Merleau-Ponty (2000), aborda desde una perspectiva filosófica la experiencia encarnada, el cuerpo vivido, defendiendo la idea de que el mundo es percibido a través de una determinada posición de nuestros cuerpos en el tiempo y en el espacio, por tanto es ésta la condición misma de la existencia.

Las diferentes perspectivas incluidas en la teoría social actual del cuerpo se apoyan, releen o trascienden todas estas y otras aportaciones anteriores; destacan, por ejemplo, intentos, como los de Thomas Csordas (1994), de combinar la perspectiva fenomenológica y el estudio de la práctica de Bourdieu en su elaboración del concepto de *embodiment*. Este concepto es central en el estudio actual del cuerpo, aunque sea de uso general en la disciplina antropológica, sobre todo en el medio anglosajón, y aunque no sea utilizado siempre en el mismo sentido. Hay quienes prefieren el concepto de *bodilyness*, corporalidad (Csordas, 1994). Con la noción de *embodiment* se quiere superar la idea de que lo social se inscribe en el cuerpo, para hablar de lo corporal como auténtico campo de la cultura, como «proceso material de interacción social» (*ibid.*), y subrayar su dimensión potencial, intencional, intersubjetiva, activa y relacional. El cuerpo es, así, considerado «un agente y un lugar de intersección tanto del orden individual y psicológico como social; asimismo, el cuerpo es visto como un ser biológico pero también como una entidad consciente, experiencial, actuante e interpretadora (...) La dimensión interactiva de la agencia adquiere un significado más amplio cuando el actor social es entendido como un agente encarnado» (Lyon y Barbalet, 1994, pp. 55, 63). Es ésta una perspectiva que busca la ruptura de las principales dualidades del pensamiento occidental: mente/cuerpo, sujeto/objeto, objetivo/subjetivo, objetivo/preobjetivo, pasivo/activo, ra-

cional/emocional, lenguaje/experiencia. O, lo que es más importante, las pone en discusión.[5]

En castellano no existe un consenso sobre cómo traducir este concepto de *embodiment*: algunos/as autores/as están utilizando el término *encarnación* (García Selgas, 1994; del Valle, 1999); otros/as han preferido el de corporización (Capitán, 1999), en un intento de evitar los contenidos ligados a usos religiosos del término anterior; por último, hay también quien utiliza el término en inglés (Orobitg, 1999). En mi caso, he ido optando por el uso del adjetivo *encarnado/a*, reservando *corporización/corporeidad* para el sustantivo, aunque en los últimos tiempos me estoy inclinando más por utilizar también en este caso el término *encarnación*, teniendo en cuenta las propuestas de García Selgas (1994) para la laicización del mismo.

Me gustaría señalar que en la actualidad este campo del estudio del cuerpo en su conjunto presenta algunas características, entre las que podríamos destacar su falta de delimitación clara, así como el hecho de que esté inmerso en un cierto caos teórico y una falta de sistematización, que tiene que ver también con una interdisciplinariedad positiva pero dispersante. Me refiero a que las referencias que los/as investigadores/as del cuerpo utilizan no se limitan a sus propias disciplinas, sino que se basan en orientaciones múltiples que se enraizan en disciplinas y especialidades muy diversas, como la filosofía, la sociología, la antropología, la semiología, los llamados estudios culturales y otras muchas manifestaciones artísticas y culturales. Esta falta de delimitación tiene connotaciones positivas en cuanto permite la permeabilidad y reflexión conjunta entre disciplinas y orientaciones distintas, pero conlleva, en mi opinión, una falta de consistencia teórica. Por otra parte, el hecho de que se trate de un campo de estudios «de moda», en relación estrecha con temáticas y preocupaciones de interés social general que llegan fácilmente a los investigadores, no siempre redunda en una justificación clara de la necesidad de los análisis, de sus ventajas, inconvenientes o dificultades; parece que con escribir algo es suficiente, sin considerar las consecuencias del trabajo en sí.

5. Considero que en la noción de *mindful body*, acuñada por Scheper-Hughes y Lock (1987) para su propuesta de análisis del cuerpo y la salud, queda muy bien reflejada esta conjunción entre procesos racionales, emocionales y corporales.

En todo caso, se trata de un campo de trabajo que surge estrechamente ligado a dos tipos de fenómenos sociales y culturales. En primer lugar, a unos usos concretos del cuerpo en la sociedad occidental, contexto donde las tendencias reivindicativas y represivas de un determinado orden social, cultural y político perteneciente al capitalismo contemporáneo hacen que el cuerpo se convierta en uno de los espacios principales de contradicción social. Así, Turner (1994), o Lyon y Barbalet (1994, p. 54), destacan la importancia de ciertos elementos directamente relacionados con esa cultura del cuerpo —el consumismo y su crítica, el poder creciente de la autoridad médica y la crítica feminista—. Turner llama a todo este conjunto de factores «contexto de emergencia del cuerpo» (1994).[6] Por otra parte, es un campo de estudio que se relaciona también con una determinada experiencia y problematización cultural del cuerpo en el entorno geográfico donde más se ha expandido en la última década, en el mundo anglosajón.

Además, es una especialidad que tiene que ver directamente con la aparición de nuevas encrucijadas y controversias a nivel epistemológico y metodológico, relacionadas sobre todo con la crítica postestructuralista y feminista. De esta forma, los discursos e investigaciones sobre el cuerpo se asociarían a la crisis del pensamiento occidental (o mejor aún, a la crisis de la clase media social y científica) (Turner, 1994, p. 29). Para algunos autores, este análisis de lo corporal respondería mejor que ningún otro a la reformulación necesaria de las distintas teorías sobre la identidad, la experiencia y la cultura (Csordas, 1994, p. 4). Y entre sus utilidades destacaría, siguiendo a Berthelot (1991, p. 395), la de contribuir a resolver una tensión entre las principales perspectivas teóricas que abordan los distintos fenómenos sociales. En primer lugar, aquellas orientaciones que analizan los fenómenos sociales como fenómenos estructurales, esto es, como articulaciones mecánicas, funcionales o estructurales de elementos sociales definidos como variables o factores relacionados. Aquí ubicaríamos, por ejemplo, el análisis estructural-funcionalista o el marxista (*ibid.*). En segundo lugar, aquellas otras que tienen en cuenta los fenómenos sociales en cuanto constelaciones, complejos de significados, producidos e interpretados por sujetos individuales y colectivos. Y entre és-

6. Contexto al que se hace referencia en la segunda parte de este libro.

tas se incluyen la fenomenología de Merleau-Ponty, o el análisis interaccionista de Goffman, por citar dos casos (*ibid.*). Esto es, la investigación del cuerpo podría ayudar a romper, o por lo menos a poner en discusión, las dicotomías sociales y científicas entre racionalizaciones estructurales y causales, por un lado, y racionalizaciones intencionales y simbólicas, actores, códigos y significados, por otro (Berthelot, 1991, p. 395).

Pero el cuerpo de esta nueva teoría social no es el cuerpo como signo, símbolo y significado de, por ejemplo, el estructuralismo de Douglas, ni siquiera el cuerpo de los planteamientos de Foucault o Bourdieu, o el cuerpo como un mediador en el análisis de las culturas, sino el cuerpo como un objeto de estudio priorizado, como una manera diferente y alternativa de acceder al análisis de la existencia humana y la cultura, de las relaciones entre sujeto, cuerpo y sociedad, entre naturaleza y cultura, entre lo orgánico y lo cultural, de la constitución pero también de la fragmentación del sujeto. Es un cuerpo, como señala el mismo Foucault, prisionero de un dispositivo de dominación pero libre al mismo tiempo del mismo; un cuerpo identificado pero libre de identidades limitantes, un cuerpo que probablemente son muchos cuerpos (según la disciplina o campo de estudio de que se trate), muchos cuerpos que discuten entre ellos. Pero un cuerpo todavía huérfano epistemológicamente, que apenas estamos aprendiendo a pensar y escribir. Se responde así a una necesidad de entender también de otra manera la diversidad humana y las relaciones entre teoría y práctica, lo que contribuye a resolver la tensión entre explicar la existencia humana y comprenderla a partir de una ciencia social que no se olvide de reflejar el sentido de la vida para las personas inmersas en distintos procesos de pequeño o gran alcance.[7]

En este sentido, una investigación donde se logra resolver esta tensión, y que es un ejemplo modélico de lo que se puede aportar desde una antropología del cuerpo, es la que Francisco Ferrándiz ha llevado a cabo en torno al culto espirista venezolano de María Lionza. Este culto constituye un fenómeno de religiosidad popular muy dinámico y flexible, aunque extendido entre todos los sectores sociales, que tiene cada vez más implantación social y que responde y ha respondido

7. Para comprender las diferencias entre explicar y comprender un fenómeno, puede consultarse Terradas (1991).

muy bien a las tensiones sociales y políticas que ha vivido ese país en las últimas décadas. Es un culto sincrético, de base católica pero combinado con otros muchos elementos religiosos y esotéricos, que tiene funciones curativas pero también sociales, pues sirve para canalizar la rearticulación social, la supervivencia formal e informal y la reconstrucción de la identidad étnica e histórica (Ferrándiz, 1996, pp. 125-126). La dimensión corporal es esencial en el culto de María Lionza y en el estudio de Ferrándiz. Sus referencias teóricas son múltiples: desde la fenomenología de Merleau-Ponty, totalmente adecuada para su análisis de las percepciones sensoriales y de los trances, hasta la economía política, en la línea del trabajo de la antropóloga estadounidense Nancy Scheper-Hughes.

Los protagonistas principales de este culto son los médiums (también denominados materias), que reciben a diferentes y diversos espíritus durante sus trances, y que llevan inscritos en sus cuerpos fragmentos de la historia venezolana (colonialismo, migraciones, crisis...). Estos espíritus están clasificados en cortes que han ido renovándose: entre las más clásicas, las principales son la india venezolana (caciques nativos del tiempo de las colonias), la chamarrera (campesinos, médicos o espiritistas antiguos), la médica (médicos y enfermeras) y la libertadora (presidentes, generales o héroes de los tiempos de la independencia). En los años noventa surgen cortes nuevas: la malandra (delincuentes), la africana y la vikinga, en las cuales se ve la influencia directa de una cultura juvenil inmersa en una gran violencia. Además, existen otras cortes más esporádicas: la cubana, la india norteamericana, la china, la mexicana, la colombiana, la egipcia, la hindú, la española y la holandesa (Ferrándiz, 1996). Aunque los trances son el elemento central del culto, todo ello se rodea de una parafernalia religiosa muy prolija, en altares rebosantes de iconos e imágenes, y se utilizan productos muy diversos, como licores, tabaco, ungüentos y flores, que contribuyen a la riqueza sensorial del mismo. Los trances, de muy distinto tipo, provocan también que las corporalidades sean muy diversas e intensas a nivel sensorial, con implicaciones sociales y políticas también diversas, puesto que tienen una relación estrecha con la experiencia sensorial y corporal que caracteriza el día a día de los barrios venezolanos. Es decir, el culto es sobre todo una práctica corporal muy compleja y dinámica, que canaliza usos muy diversos del cuerpo, de las capacidades sensoriales y de los es-

quemas de percepción. Prácticas y habilidades que conforman para Ferrándiz el *habitus* espiritista, un *habitus* totalmente abierto (1996, pp. 126, 133), donde se articula la cotidianeidad y la religiosidad, lo sagrado y lo profano (*ibid.*, 1999b, p. 50).

Lo más notable es el hecho de que esta práctica religiosa se adapta a las necesidades cambiantes de sus devotos, y se da en la misma una organización, negociación y reinvención de los elementos principales relativos a la historia y la situación social y política de Venezuela. En este sentido, la violencia que caracteriza en la actualidad a los barrios más pobres es renegociada a través de los médiums que reciben a espíritus malandros y chamarreros, cuyos cuerpos llenos de cicatrices y cortes producidos por ellos mismos son un desafío a la integridad física (Ferrándiz, 1999b, p. 51). Así, la discusión, negociación y reorganización se hace de cuerpo a cuerpo, y constituye un lenguaje corporal y práctico (Ferrándiz, 1999b, p. 52). Es por eso que el análisis de las corporalidades se hace ineludible, ya que la economía, la política, están encarnadas en ese culto.

Ferrándiz muestra, por tanto, que un análisis del cuerpo que no tenga en cuenta los contextos sociales y políticos, y sus transformaciones, no es suficiente, y viceversa, que entender los procesos políticos a nivel macrosocial implica también el abordaje de la materialidad de los cuerpos. Dicho de otra manera, que una antropología responsable, comprometida, encarnada en la sociedad, necesita de la economía, la política y el análisis de las estructuras, pero también del estudio de las interacciones personales, las percepciones y las vivencias. Y ésta es una aportación fundamental que puede hacer la antropología del cuerpo, aunque necesite dotarse de una mayor consistencia teórica y práctica: demostrar empíricamente que en medio de los discursos y las instituciones están viviendo y actuando cuerpos múltiples y diversos que no es posible olvidar.[8] Una antropología del cuerpo que, por otra parte, como señala Robert Connell (1995), no sea ni biologicista ni totalmente constructivista; sino que tenga en cuenta la interacción personal y la reflexividad, lo que él denomina la experiencia corporal reflexiva. Una antropología del cuerpo que tenga en cuenta los discursos y las prácticas, el seguimiento de la cultura pero también su contestación, los fenómenos de resistencia y de

8. Véase Frank (1991).

creación cultural. Que considere a los actores/as sociales como agentes, que consiga lecturas científicas innovadoras, que ponga en práctica análisis de la realidad social que contribuyan también, por qué no, a la transformación social, al «empoderamiento», de aquellas/os en situación de subordinación o discriminación, como es el caso de las mujeres.

Estoy abogando por dejar a un lado los análisis antropológicos excesivamente lineales, por indagar mucho más en la complejidad de los procesos y en la variedad de los contextos y experiencias. La antropología puede ofrecer una gran ayuda para entender y abordar mejor situaciones en las que se dan, además, niveles considerables de sufrimiento social, a partir de estudios que descubran todos los factores culturales, sociales y políticos de distinto alcance que intervienen en una situación y un contexto determinados. Me parece necesario también un replanteamiento de la consideración antropológica de la diversidad cultural. Siempre que hablamos del cuerpo o de la imagen uniformizamos en exceso nuestra cultura (Becker, 1994) y, por tanto, es obligado, cuando menos, citar expresamente a qué colectivos nos referimos y diferenciar entre el nivel ideal y real de la experiencia. Me parece excesiva también la diferenciación que se establece entre unas culturas y otras. Es verdad que las relaciones entre el yo y el cuerpo no son las mismas en las diferentes sociedades, y que en Occidente se da una individuación del yo y, por tanto, de la experiencia corporal que no se encuentra en otros lugares. Pero, precisamente, las nuevas teorizaciones acerca del cuerpo insisten en la necesidad de hacer más compleja y diversa la visión dominante sobre la construcción de la identidad y los procesos de individuación y personificación. Esto nos debería llevar a matizar más los análisis concretos y a prestar más atención a los cambios históricos y a la variabilidad interna de cada grupo social.

2. Aproximaciones significativas para el feminismo

En una entrevista realizada a la filósofa Celia Amorós, en la que se le preguntaba acerca de qué tenía que hacer el movimiento feminista para atraer a las mujeres jóvenes, ella citaba algunos retos actuales para el feminismo.[1] Según Amorós, la lucha feminista de la ética y la política se ha trasladado a la estética, de forma que las chicas jóvenes están totalmente normativizadas desde lo estético, mientras que reciben mensajes de independencia que entran en contradicción con la situación de dominación en la que viven. Abogaba Amorós por que los mensajes feministas se adaptaran a esta nueva situación para poder llegar a las más jóvenes.

Coincido plenamente con esta opinión. En los últimos treinta años se han ido dando modificaciones claras en las regulaciones y controles sobre los cuerpos de las mujeres, que han tenido consecuencias en las definiciones de lo femenino, del ser mujer, en las configuraciones de género, pero también en la constitución de la propia subjetividad de las mujeres. Sin embargo, los discursos y las prácticas feministas apenas se han adaptado a esas nuevas circunstancias, por lo menos no al mismo ritmo. Las teorizaciones y aportaciones feministas respecto al cuerpo han sido y son muy significativas tanto cualitativa como cuantitativamente. El cuerpo constituye uno de los ejes principales de preocupación y análisis del feminismo desde siempre, ya que el género como proceso de configuración de prácticas sociales involucra directamente al cuerpo, y esto no implica que

1. Entrevista aparecida en el número de noviembre de 2001 del periódico feminista *Andra*, editado en Euskal Herria (p. 18).

los hechos biológicos determinen las experiencias sociales de hombres y mujeres (Connell, 1997, p. 35), sino que «el género existe precisamente en la medida en que la biología no determina lo social» (*ibid.*).

El feminismo de finales del siglo XX, como otros movimientos sociales, puso el cuerpo en el centro de la lucha y la reivindicación. Pero el cuerpo político de ese feminismo era el cuerpo reproductivo y, a este respecto, y aunque han surgido en la última década nuevas preocupaciones y dilemas, sobre todo alrededor de las nuevas tecnologías reproductivas, podemos afirmar que los frutos del trabajo feminista han sido muchos y muy positivos (separación entre sexualidad y reproducción, legitimación del derecho de las mujeres a decidir, etc.). Además de ser un cuerpo reproductivo era un cuerpo sexual y, por lo menos a nivel teórico, ha quedado también bien definido el derecho de las mujeres al placer. Pero, poco a poco, el cuerpo se ha convertido cada vez más en objeto de la economía, del consumo, en objeto de exhibición, de visibilización, dentro de un proceso en el que todos y todas estamos implicados/as, hombres y mujeres, feministas y no feministas.[2] La situación social y política ha cambiado y creo que se puede afirmar que el cuerpo femenino de la época actual es en gran medida el cuerpo de la estética, de la imagen, de lo visible, algo que tiene que ver con dinámicas sociales y culturales más allá del sistema de género. Pero si el cuerpo social es el cuerpo estético, el cuerpo visto,[3] el cuerpo político debería partir también de estos hechos. Y esto tiene consecuencias diferentes para las jóvenes y las mayores, porque las mayores estamos protegidas por la edad, que hace que las normativizaciones de género nos afecten de otra manera.

Uno de los problemas más visibles en este sentido es el hecho de

2. Vivimos en una cultura donde la visibilización del cuerpo, el hacer visible lo interno, es algo priorizado, de forma que la medicina y la tecnología están teniendo un papel fundamental en la sustitución de lo que se es por lo que se ve. Esto es claro, por ejemplo, en el empleo de tecnologías visuales en procesos como el control de embarazo, algo que conlleva entre otras cosas cambios significativos en la individuación y personificación del feto.
3. Agradezco a Rosa Medina el haberme llamado la atención sobre esta noción de cuerpo «visto», que no es exactamente igual a la de cuerpo externo, que es la que habitualmente he utilizado. Ella me ha alertado sobre el riesgo de reducir excesivamente mi análisis al no tener en cuenta otras dimensiones de la identidad y la vivencia corporal más allá de lo visible.

que la patología más significativa respecto al género en edades jóvenes sea precisamente la anorexia y la bulimia, directamente relacionadas con la imagen corporal y con un conflicto en cuanto a las representaciones y prácticas de género. Otro ejemplo es que, en nuestra época, las niñas de mayores querían ser madres, amas de casas, enfermeras... En la actualidad, y en un número significativo, quieren ser modelos de pasarela. Se podría decir que están fascinadas por el glamour que se desprende del tratamiento mediático de ese mundo, pero creo que eso es simplificarlo en exceso. Creo que ellas pueden ver en esos espacios de la imagen la posibilidad de articular lo que la sociedad les exige en cuanto a su cuerpo y su apariencia, por un lado, con la búsqueda de la independencia económica que ellas han interiorizado ya desde pequeñas, por otro; es decir, que es una contradicción que no la ven como tal. Luego, por supuesto, la mayoría no podrá acceder a esos campos profesionales y se tendrán que conformar con lucir su físico como simples dependientas o camareras, profesiones en las que se encuentran en una gran proporción las mujeres jóvenes. Por otro lado, las escuelas de modelos que están funcionando en casi todas las capitales de provincia, además de ser centros de enseñanza, se están convirtiendo en oficinas de empleo, donde muchas mujeres acceden a puestos de trabajo muy diversos y donde, por supuesto, tienen unos requerimientos en cuanto a la imagen, sin que medie ningún tipo de reflexión sindical o social en ello.

El feminismo tiene que adaptarse a estos hechos en todos sus niveles y espacios. No tengo fórmulas para esta adaptación pero sí veo que hay que proponer análisis alternativos que conciban a las mujeres no como víctimas, sino como agentes, y que acaben con las lecturas victimizadoras de la experiencia de las mujeres. Este reajuste puede influir tanto en nuestra propia experiencia como en el diseño concreto de políticas feministas en este campo, aspecto al que me referiré al final de este apartado. Cuando hablo de análisis no victimizadores no quiero decir que debamos pensar que las normativizaciones de género no tienen consecuencias negativas sobre las mujeres, ni mucho menos, sino que hay que mirar también la experiencia concreta de las mujeres, sin homogeneizarlas, sin convertirlas en seres pasivos, que es uno de los riesgos principales que tiene la victimización. Para explicar mejor todo esto voy a ofrecer una visión muy rápida de las diferentes posiciones feministas respecto al cuerpo, siguiendo y com-

pletando la clasificación aportada por Elizabeth Grosz (1994, capítulo 1). Haré, para ello, una breve descripción de mi propio itinerario como antropóloga del cuerpo, donde quedan reflejadas las principales perspectivas feministas y su evolución.

Mis comienzos en el feminismo, en mis primeros años universitarios en la carrera de medicina, estuvieron marcados por una visión negativa del cuerpo femenino y de su «especificidad» (ciclicidad, menstruación, embarazo, maternidad, lactancia...), negatividad directamente entroncada en algunas teorías feministas de la igualdad (Grosz cita a figuras como Mary Wollstonecraft, Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone...) y que se traducía en la idea de que el cuerpo es una limitación para el acceso de las mujeres a los derechos y privilegios que la sociedad otorga a los hombres. En la versión más negativa de esta perspectiva los cuerpos de las mujeres son entendidos como una limitación *per se* para la igualdad de las mujeres. En su versión más positiva, «los cuerpos y experiencias femeninas permiten a las mujeres tener un especial punto de vista, una posibilidad de situarse en el mundo que los hombres no poseen. Pero ambas parecen aceptar las asunciones misóginas y patriarcales acerca del cuerpo femenino como más natural, más relacionado, más comprometido con los «objetos» que los cuerpos masculinos» (*ibid.*, p. 15). Desde estas posiciones, el cuerpo está biológicamente determinado, es un «alien» para los fines culturales e intelectuales, haciendo una distinción entre una mente sexualmente neutra y un cuerpo sexualmente determinado y limitado; así, lo masculino no estaría nunca limitado en su trascendencia, mientras que lo femenino, sí.

Una gran mayoría de las usuarias de los centros de planificación familiar en los que trabajé como médica durante doce años transmitían esta visión de su propio cuerpo y de su salud, y tratar de entender y reaccionar frente a esto fue uno de los puntos de partida de mi primera investigación, en el campo de la salud reproductiva y sexual, que constituyó mi tesis doctoral, defendida en 1993.[4]

La antropología, uno de los marcos teóricos principales de ese estudio, me puso en contacto con una segunda forma de entender el cuerpo, la perspectiva constructivista, mayoritaria, por otra parte, dentro del ámbito académico en torno al cuerpo (feminista y no feminista) y para la que éste ya no es un obstáculo en la consecución de la igualdad de oportunidades para hombres y mujeres. En este apartado Grosz (*ibid.*, p. 16) incluye a la mayoría de las teóricas feministas: Juliet Mitchell, Julia Kristeva, Michèle Barrett, Nancy Chodorow, el feminismo marxista, el feminismo psicoanalítico... En definitiva, a todas aquellas que defienden que la identidad, la subjetividad, se construye socialmente.

Estas autoras tienen una actitud mucho más positiva respecto al cuerpo: no lo ven como un obstáculo y no entienden la oposición mente/cuerpo como algo codificado por la oposición naturaleza/cultura, como las anteriores, sino «por la distinción entre biología y psicología y la separación entre los ámbitos productivo/reproductivo (cuerpo) e ideológico (mente)» (*ibid.*). Algo que luego no se corresponde exactamente con la oposición masculino/femenino. Así y todo, siguen compartiendo la separación entre cuerpo y mente como algo determinado, fijo, ahistórico: «la mente es vista como un producto de la ideología, un objeto social, cultural, histórico, mientras que el cuerpo sigue entendiéndose de una forma naturalista, precultural» (*ibid.*, p. 17). Sin embargo, desde esta posición, no se ve la biología negativa en sí misma, sino que se piensa que es el sistema social el que la organiza y le da sentido. Esto permite entender de otra manera la opresión de las mujeres y el cambio, que vendría, por tanto, de nuevas lecturas, de asociar nuevos contenidos y valores a ese cuerpo. El feto estaría, entonces, en dotar de diferentes significados al cuerpo y a la biología.

> En la versión más dura, el cuerpo es en sí mismo irrelevante para la transformación política, y, en la más blanda, es un vehículo para el cambio psicológico, un instrumento para un efecto más profundo. Porque lo que hay que cambiar son las actitudes, las creencias, los valores, más que el cuerpo en sí (*ibid.*).

Sigue siendo operativa también la distinción entre sexo y género, como una deducción de la distinción entre lo biológico, lo natural, y lo mental, lo social, lo ideológico.

Este énfasis en la minimización de las diferencias biológicas y en la búsqueda de unos diferentes significados y valores culturales es la que caracteriza todos mis trabajos y reflexiones en salud reproduc-

4. La parte principal de esta tesis ha sido publicada años después junto con algunos trabajos posteriores bajo el título de *Re-producción del cuerpo femenino. Discursos y prácticas acerca de la salud* (Esteban 2001b).

tiva y sexual, desde los primeros análisis de los centros de planificación familiar y la experiencia femenina en cuanto a la salud, hasta los más cercanos en el tiempo sobre menopausia, maternidad y cuidados de salud.[5] En esta primera fase de mi investigación fue fundamental la lectura del libro de la antropóloga Emily Martin *The woman in the body* (1987). Esta autora lleva a cabo un minucioso repaso de las conceptualizaciones y metáforas en torno al cuerpo y la salud de las mujeres, así como un exhaustivo estudio empírico de la experiencia femenina en relación con diferentes momentos del ciclo fértil.[6] Durante algunos años no fui apenas consciente de que desde el constructivismo se establecía una distinción entre el yo y el cuerpo, entre el cuerpo «real» y el cuerpo como objeto de representación, y no di importancia al hecho de que el cuerpo como materia, como experiencia, estaba ausente del análisis social.

Tampoco mis primeras publicaciones en torno al cuerpo y la imagen corporal, en una segunda fase de investigación, abandonaron todavía del todo esta orientación. Fueron dos los artículos principales que publiqué, como ya he comentado en la introducción, y gran parte de su contenido está en la segunda parte de este libro. En el primero de ellos (Esteban, 1997/98) abordaba más específicamente la regulación alimentaria y la delgadez, y en general el cuidado corporal, como una forma de control social pero también como una experiencia creativa y variada. El segundo (Esteban, 2000) se centraba en la profesión de modelo, haciendo además una revisión crítica del planteamiento hegemónico feminista en relación con el cuerpo, la imagen corporal y la equiparación entre sexualización, objetualización y discriminación de las mujeres. Fue un artículo que resultó bastante controvertido, por mi defensa de que la profesión de modelo está investida «de elementos simbólicos y sociales más allá de su relación con la moda y el diseño: un nuevo espacio de aprendizaje, significación y ritualización social para las mujeres (...) El modelaje se erige en una esfera de promoción social desde la utilización del propio cuerpo, en la que se incorporan y articulan elementos de subordinación y de emancipación para el género femenino, y donde emergen y se combinan valores relacionados hasta ahora con lo masculino, como la autonomía económica y el poder, con valores "femeninos", como la belleza» (2000, p. 206).

5. Véanse Esteban (2001b, 2003d).

6. Posteriormente, Martin ha publicado un libro, *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture-From the Days of Polio to the Age of AIDS* (1994), sobre la emergencia del sistema inmune en las definiciones y explicaciones sobre la salud humana, y sobre la flexibilidad como un nuevo rasgo del cuerpo humano.

En toda mi trayectoria de investigación ha habido siempre un intento premeditado de no tomar a las mujeres sólo como víctimas sino como agentes de sus vidas. En esta visión «no victimista» de la vida de las mujeres me influyó mucho el enfoque utilizado por Dolores Juliano (1992, 1998) en su estudio de las subculturas femeninas, de las astucias y resistencias por parte de las mujeres, y de su capacidad para generar propuestas alternativas para al menos compensar su situación de desventaja; estrategias que muchas veces permanecen invisibles incluso para las propias feministas. Juliano analiza muy diferentes cuestiones, desde la transmisión positiva de modelos femeninos a través de los cuentos infantiles hasta el papel de las mujeres en la religión. Su explicación, por ejemplo, de la experiencia de las Madres de la Plaza de Mayo argentinas resulta muy reveladora de cómo incluso desde la asunción del rol de madres se puede poner en cuestión un sistema político en su conjunto (1992). Esto le lleva a denunciar una visión clásica en el feminismo y en las ciencias sociales que insiste en la sumisión, pasividad y acriticismo de los sectores subalternos, haciéndose eco de las propuestas de autores como Antonio Gramsci.[7]

En los últimos años he releído a autores/as que son ya referencias incuestionables en el estudio del cuerpo, y a los que ya he citado anteriormente, como Merleau-Ponty, Foucault, Bourdieu, o la misma Donna Haraway (1995), a la que me referiré posteriormente. Asimismo he tenido la oportunidad de conocer otros trabajos que me han resultado muy apropiados por la revisión y análisis que hacen de otros estudios y por sus propias aportaciones teóricas pero, sobre todo, por sus planteamientos empíricos. Entre ellos destaco los de Ernesto de Martino (1999[1961]); Jean y John Comaroff (1991); Mariela Pandolfi (1993); Nadia Seremetakis (1994); Robert Connell (1995); Francisco Ferrándiz (1995,1996,1999a,1999b), al que ya he aludido en el apartado anterior; Teresa del Valle (1997); e Iban Ayesta (2003). A todos/as ellos/as reservaré un comentario antes de finalizar este capítulo.

Al tiempo de este proceso de lecturas y discusiones teóricas, y

7. Volveremos a este tema del estudio de la subalternidad al final de esta primera parte.

por motivos profesionales, me vi inmersa en un momento de balance de mi dedicación como antropóloga, y todo ello me animó a escribir un ensayo de «autoetnografía» en torno a mi propia experiencia y su articulación con mi proceso de investigación; esto constituyó mi primer itinerario corporal como tal y, como también he comentado, lo presenté en el Coloquio «Medical Anthropology at Home» (Tarragona, 19-21 de abril de 2001).[8] Fue un artículo que resultó más controvertido todavía que el relativo a las modelos, sobre todo en mi círculo profesional cercano. Arriesgándome a resumir las reacciones generadas frente al mismo, señalaría que, en general, las/os colegas más veteranas/os y con mayor experiencia se mostraron enérgicamente en contra de un ejercicio de esas características, mientras que las/os más jóvenes y también por tanto las/os más inexpertos, elogiaron el intento y le vieron aspectos positivos. También destacaría que mi autorreflexión fue mucho mejor acogida en el campo de la antropología de la salud, donde no hubo ningún cuestionamiento, que en otros espacios antropológicos, probablemente por las características específicas y los contenidos del primer campo.

Un balance más sereno de las reacciones recibidas me permitiría concluir que la antropología del cuerpo tiene, entre otros, un riesgo, un peligro, sobre el que es necesario estar bien alerta, como es la vanidad, el narcisismo implícito y explícito, tanto por parte de la/el investigadora/dor como por parte de las personas entrevistadas, que refleja de alguna manera el narcisismo general de nuestra propia cultura.[9] Pero considero también que cualquier ejercicio de «autoetnografía», que, al fin y al cabo, no es sino una forma más de etnografía, es mejor tolerado cuando lo que se narra es una experiencia trágica y dolorosa, como puede ser una enfermedad o un proceso de salud grave; la tolerancia disminuye cuando se refiere a cualquier otro ámbito de la experiencia. Es probable que esta mayor tolerancia respecto a los análisis de situaciones trágicas no responda realmente a que se comprendan sus virtudes científicas y metodológicas, sino a un posible paternalismo frente a circunstancias especialmente crueles de la vida. Creo que en cualquier

8. Comunicación que ha sido publicada en las Actas de ese coloquio con el título de «Embodied Anthropology. Anthropology from oneself» (Esteban, 2001a). «Véase la traducción al castellano en Esteban (2004)».
9. Esta idea del narcisismo vinculada a la emancipación de las mujeres la retomaré en el apéndice del libro.

trabajo de investigación se da una vinculación estrecha entre biografía del/de la autor/a y los contenidos y las perspectivas de su trabajo, como ya se ha demostrado en bastantes casos, y que hacer evidente esta articulación no tiene por qué ser negativo, sino todo lo contrario, máxime cuando lo que se busca es no dejar el cuerpo, la materialidad carnal, fuera de la reflexión.

Pero en mi trabajo ha influido también una tercera posición feminista en el estudio del cuerpo, la que se enmarca en el postestructuralismo. De manera específica, me he dejado seducir por el «esfuerzo blasfematorio» de Donna Haraway con su «Manifiesto para *cyborgs*» (1995, pp. 251-311), donde se propone el *cyborg* como un «recurso imaginativo» frente a un pensamiento y un mundo dicotomizado que excluye y uniformiza a las mujeres. El *cyborg* de Haraway es una ficción que pretende abarcar la realidad social y corporal de las mujeres, como una forma de abordar la ruptura de los dualismos, que en la cultura científica actual se concreta en la discusión de las fronteras entre lo humano y lo animal, lo humano y la máquina, lo físico y lo no físico:

> La imaginería *cyborg* puede ayudar a expresar dos argumentos cruciales en este trabajo: primero, la producción de teorías universales y totalizadoras es un grave error que se sale probablemente siempre de la realidad, pero sobre todo ahora. Segundo, aceptar responsabilidades de las relaciones sociales entre ciencia y tecnología significa rechazar una metafísica anticientífica, una demonología de la tecnología y también abrazar la difícil tarea de reconstruir los límites de la vida diaria en conexión parcial con otros, en comunicación con todas nuestras partes (...) La imaginería del *cyborg* puede sugerir una salida del laberinto de dualismos en el que hemos explicado nuestros cuerpos y nuestras herramientas a nosotras mismas (...) Significa al mismo tiempo construir y destruir máquinas, identidades, categorías, relaciones, historias del espacio. A pesar de que los dos bailan juntos el baile en espiral, prefiero ser un *cyborg* que una diosa (Haraway, 1995, p. 311).

Pero, sobre todo, me he dejado convencer por lo que podríamos denominar la teoría feminista de la práctica, de la *agency*,[10] inspirada en

10. Otro término anglosajón de difícil traducción, que estoy utilizando en castellano como acción social e individual. García Selgas utiliza también el término «agentividad» (1994).

(y enriqueciendo) el trabajo de autores como Bourdieu, Giddens o Turner, y los planteamientos gramscianos en torno al eje hegemonía/subalternidad, a los que he ya me he referido al hablar del trabajo de Juliano. Perspectiva que considera además que las formas de acción e interacción más sugerentes para el análisis son «aquellas que tienen lugar en las relaciones sociales asimétricas o de dominación en un contexto y tiempo concreto» (del Valle *et al.*, 2002, p. 22). Esta teoría influye en el surgimiento de lo que voy a denominar el estudio del «cuerpo como agente». Uno de los autores más significativos a este respecto es Connell (1995),[11] ya citado y al que me referiré al final de este capítulo, que es muy crítico tanto con los estudios sobre el cuerpo generados desde las ciencias biológicas como desde las ciencias sociales, y que parte de la premisa de que tanto la biología como la sociedad producen diferencias de género en cuanto a las conductas.

En esta cuarta perspectiva feminista, lejos de contemplar el cuerpo en términos pasivos, no culturales, ahistóricos, éste es visto ya como el lugar de la resistencia, de la contestación, en diferentes contiendas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales; aunque siempre con la dificultad de discernir entre lo que es y no es resistencia o ruptura. Y esto nos conecta también con una quinta y última perspectiva feminista respecto al cuerpo, la que surge en los años setenta con el llamado feminismo de la diferencia, dentro del cual el cuerpo es crucial para entender la existencia social y psicológica de las mujeres. Esta perspectiva no considera el cuerpo como un objeto ahistórico ni biológicamente dado, sino como constituido en el orden del deseo, de la significación, de lo simbólico, del poder. Aquí habría que destacar autoras como Luce Irigaray, Hélène Cixous o Monique Wittig (Grosz, 1994), por ejemplo.

El feminismo de la diferencia parte de la constatación de la mujer como lo absolutamente «otro» y toma la exploración del inconsciente que propone el psicoanálisis como medio privilegiado de reconstrucción de una identidad propia, exclusivamente femenina. Pero es una aproximación que me sigue produciendo cierta incomodidad y rechazo porque no estoy de acuerdo con la idea de que la diferencia sexual (el punto de partida de este feminismo) sea «El» elemento fundamental en la constitución social de los sujetos; no estoy de acuerdo

11. Véase, en concreto, el capítulo «Men's Bodies» (1995, pp. 45-67).

con tomar la diferencia sexual como un principio, sino que, en todo caso, debería ser tomada como una hipótesis de trabajo, como una coyuntura. Así y todo, la relectura y revisión de los trabajos llevados a cabo desde la diferencia me parecen ahora mismo ineludibles para una antropología del cuerpo vivido, experimentado, agente, porque son precisamente ellas las primeras en ensayar formas alternativas de hablar desde el cuerpo y no sobre el cuerpo, y también por su teorización sobre la otredad que va más allá de una otredad de género. Además, estoy convencida de que, en esta fase de desarrollo de la teoría feminista en la que nos encontramos, repensar y articular aportaciones aparentemente contradictorias nos puede permitir una revisión de la misma teoría feminista a nivel general que rehúya y supere separaciones y clasificaciones anteriores, como la misma de feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia, que no se sostienen en la actualidad de una forma tan lineal o no de la forma en que se configuraron hace ya varias décadas, y que pueden estar bloqueando el avance de la misma.

En una posición que podríamos decir fronteriza entre el postestructuralismo y el feminismo de la diferencia, aunque ya no en la tradición francesa, estaría la norteamericana Judith Butler, que Grosz (1994) incluye en el grupo anterior, autora de obras tan conocidas y discutidas como *Bodies that Matter* (1993) y *Gender Trouble* (1999).[12] A ella me referiré específicamente también al final de este capítulo.

He citado anteriormente a diversos/as autores/as, dedicados o no específicamente al ámbito de los estudios de género, cuyas aportaciones son muy pertinentes para una teoría feminista del cuerpo, y que han influido de forma definitiva en mi percepción actual de ese estudio. Voy a dedicar ahora algunas líneas a comentar lo más significativo de algunos de estos trabajos. Incluía entre ellos a Mariela Pandolfi, antropóloga italiana que ha trabajado muchos años en Canadá. Pandolfi hace, en su artículo «Le *self*, le corps, la "crise de la présence"» (1993), una revisión de distintas aproximaciones que se han ocupado «de las fronteras ambiguas del sufrimiento, zona límite entre enfermedades y emociones (...) que los Comaroff (1991)[13] defi-

12. Traducidas al castellano: véase Butler (2001, 2002).
13. John y Jean Comaroff son dos antropólogos norteamericanos que han analizado, entre otras muchas cosas, lo que denominan «proyectos de reforma corporal», refiriéndose a diversas experiencias de personas que están inmersas en acciones colecti-

nen a la vez como la más sensible y la más fecunda: un lugar de libre toma de conciencia, de una percepción ambigua, pero a veces también lugar de tensión creativa» (Pandolfi, 1993, p. 59). Entre todas ellas destaca esta autora las aportaciones del también antropólogo e historiador italiano Ernesto de Martino.

De Martino (1999) había llevado a cabo en los años cincuenta en la Apulia rural, al sur de Italia, un estudio muy riguroso de un fenómeno religioso-popular nacido en la Edad Media y que había sobrevivido hasta el siglo XX, las curas rituales en torno al tarantismo, donde actuaba como símbolo la picadura de la tarántula. El antropólogo analiza, a partir de las crisis estacionales y repetidas sufridas por los atarantados, donde la música, la danza y los colores funcionan como evocadores y vehiculadores de la catarsis, las relaciones entre subalternidad y ritual mágico-religioso, inspirándose en la obra de Gramsci:

> En general, el símbolo mítico-ritual del tarantismo se articula de modo que ofrece evocación, liberación y resolución a algunos contenidos críticos y conflictivos determinados por la presión ejercida por el orden social, en un régimen existencial determinado, desde la primera infancia hasta la madurez y la vejez. Entre estos contenidos ocupa el primer lugar el eros de distintos tipos, reprimido por el orden familiar, la costumbre o los contratiempos amorosos. Esto explicaría el hecho de que en el tarantismo haya habido siempre una alta participación femenina, incluyendo las mujeres de clase social alta (De Martino, 1999, p. 179).

Remarca Pandolfi que el cuerpo poseído de De Martino es un cuerpo que deviene metahistórico, que nos obliga a analizar la complejidad de las relaciones entre cuerpo e historicidad del sujeto; un cuerpo que adquiere el sentido de la resistencia, y que «es a la vez riesgo de perderse y protección creada por dicha cultura subalterna» (1993, p. 62); pero una resistencia anclada en la historia, puesto que «es un lugar donde la clase subalterna se opone a condiciones de vida difíciles y precarias determinadas por la cultura hegemónica» (Pandolfi, 1993, p. 62). Un cuerpo que se anticipa medio siglo a las discusiones teóri-

vas que implican directamente al cuerpo y que provocan el surgimiento de sujetos nuevos y de transformaciones en las relaciones entre los individuos y los procesos sociales. Véase su obra *Ethnography and Historical Imagination* (1991).

cas actuales, donde algunas nociones también de máxima actualidad adquieren toda su relevancia, como la misma de resistencia, a la que ya hemos aludido, o las de *agency* y *embodiment*, totalmente en boga sobre todo en el ámbito anglosajón, donde no siempre se conocen las aportaciones de otras tradiciones antropológicas.

Dedica Pandolfi la parte final de su artículo a comentar su propio estudio sobre los relatos femeninos en torno a diversos síntomas y enfermedades, esta vez se trata de mujeres que viven a finales de los años ochenta en otro pueblo italiano (San Marco dei Cavoti), caracterizado por tener una estructura urbana compacta. Estableciendo una comparación con los informantes de De Martino, estas mujeres recurren a un lenguaje «icónico», a través del cual:

> [describen] un cuerpo enfermo en el que la línea de descendencia femenina maternal se reconstruye a través de relatos de una fisiología imaginaria. Esto significa que, para las mujeres, el relato que habla hoy día del cuerpo se sustituye a la posibilidad que existía anteriormente de hablar «a través» de un cuerpo poseído y enfermo (...) Esta manera nueva y más compleja de narrar narrándose muestra que en la vida social, las mujeres tienen tendencia a construirse una identidad parcial a partir de los fracasos, de los acontecimientos negativos, o más aún, de las enfermedades relacionadas con los demás en un recorrido de descendencia maternal que deja, sin embargo, lugar a la creación de otras formas posibles de autonomía (Pandolfi, *ibid.*, p. 65).

Otra autora que no puedo dejar de mencionar es Nadia Seremetakis, una antropóloga griega que se esfuerza por hacer lecturas alternativas de tradiciones culturales populares que muchas veces han sido sesgadamente interpretadas desde la teoría social hegemónica, es decir, la anglosajona. Seremetakis reivindica una antropología que ponga en relación estrecha la experiencia sensorial con el surgimiento de nuevas identidades culturales, considera la memoria como algo mediado culturalmente a través de actos encarnados y densamente semánticos, y todo ello desde la idea de que no existen fronteras claras entre sentidos y emoción, entre cuerpo y mente, entre placer y dolor, entre lo voluntario y lo involuntario, entre la experiencia afectiva y la estética. Analiza también los cánticos y lamentos de muerte como forma de «empoderamiento» femenino, partiendo de la idea de que la poesía es política, en el sentido de que expresa una crisis, una identidad nacio-

nal (en su caso la griega) en crisis. Todas estas cuestiones serían claves en la comprensión de las transformaciones culturales.

Teresa del Valle, por su parte, ofrece en su artículo «La memoria del cuerpo» (1997) una propuesta de análisis que se entronca en un estudio más general sobre la construcción de la memoria y la autobiografía. Específicamente, es muy inspirador su análisis de las interrelaciones entre dimensiones de la experiencia como la enfermedad y la maternidad (donde lo corporal tiene una proyección específica), y la reconstrucción de la propia memoria por parte de las dos mujeres cuyos relatos son analizados. Por último, citaré la tesis doctoral de Iban Ayesta (2003) que ha consistido, en sus propias palabras, en una etnografía corporal en la ciudad de Berlín, y que tiene como marco teórico la antropología pero se inspira también en algunas corrientes filosóficas o posmodernas. Con un estilo sugerente, casi literario y muy personal, se adentra en la descripción de una serie de vidas de personas de distinto sexo, edad y condiciones de vida, que se caracterizan, entre otras cosas por una determinada marginalidad social, y donde las experiencias sensitivas, emocionales y corporales van permitiéndonos configurar un panorama complejo e fascinante de la ciudad.

Una de las principales conclusiones que se pueden extraer de todo este proceso de lectura y reflexión, aplicada ya a mi trabajo sobre la evolución de las desigualdades de género, es que el cuerpo que somos está efectivamente regulado, controlado, normativizado, condicionado por un sistema de género diferenciador y discriminador para las mujeres, por unas instituciones concretas a gran escala (publicidad, moda, medios de comunicación, deporte, medicina...). Pero esta materialidad corporal es lo que somos, el cuerpo que tenemos, y puede ser (y de hecho lo está siendo) un agente perfecto en la confrontación, en la contestación, en la resistencia y en la reformulación de nuevas relaciones de género; al igual que hace veinte o treinta años lo fue el cuerpo reproductivo/sexual. No somos yoes femeninos, masculinos o feministas, libres en cuerpos limitados y manipulados socialmente, y percibirlo así nos puede ayudar mucho a analizar las cosas de una forma alternativa y avanzar en nuestras teorizaciones y políticas, en definitiva, a encontrar claves alternativas para la transformación social. En este sentido, es necesario también tener en cuenta nuestra propia experiencia fluida, cambiante y conflictiva como investigadoras feministas. Si yo no me veo como víctima, pero he padecido también algunos malestares corporales específicos de nuestra cultura a los que me referiré más adelante; si soy capaz de percibir mi trayectoria vital como una trayectoria corporal... ¿por qué ver a las demás sólo como víctimas, como títeres de una determinada política opresiva?

Es decir, es preciso y urgente hacer discursos diferentes sobre el cuerpo y la imagen corporal que sean críticos con los esquemas sociales hegemónicos[14] pero que muestren también la contradicción, la discusión, la resistencia en la experiencia de mujeres y hombres, y que sean capaces también de identificar las posibilidades reales, las prácticas innovadoras que existen dentro de esta sociedad y esta cultura del cuerpo. Que permitan, asimismo, anticipar, sugerir, inventar otras. Estudios que incorporen una visión diversa y dinámica de la identidad, de sus rupturas y transgresiones, de la interrelación entre representaciones y prácticas concretas, entre contextos socio-políticos y vivencias. Son necesarios estudios que tengan muy en cuenta los contextos concretos (macro y micro) donde viven los sujetos hombres y mujeres que analizamos, pero que, a la vez, tengan en cuenta la acción, la experiencia de esas personas, sus itinerarios corporales. Que tengan en cuenta las percepciones y sensaciones corporales, sin dejar de estudiar la estructura social en la que están inmersos. Es decir, siguiendo a Scheper-Hughes (1997), que se basen en la economía y la política, pero que estén fundamentados fenomenológicamente. De ahí la idea de que el cuerpo es un nudo de estructura y acción, de experiencia y economía política. Supone también pensar que todo avance feminista, todo «empoderamiento» para las mujeres a nivel social, implica siempre una experiencia del cuerpo visto y vivido, y que tenemos que analizar esos procesos para ensanchar nuestros horizontes de comprensión. Es decir, hay que conjugar la crítica cultural y política con un nuevo análisis del cuerpo y de la imagen.

Pero en relación con lo anterior, y además de encontrar y ensayar nuevas formas de hablar desde el cuerpo, tenemos que encontrar

14. Entendemos aquí lo hegemónico como un proceso, no como un sistema o una estructura: «Un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes. En la práctica la hegemonía jamás puede ser individual. Sus estructuras internas son sumamente complejas y lo que es sumamente importante es que no se da de un modo pasivo como una forma de dominación. Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y a la vez modificada. Asimismo es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones» (Del Valle *et al.*, 2002, p. 33).

políticas y estrategias nuevas en relación con lo corporal, que pueden ser muy variadas. Veo una condición en esto, no condenar, de entrada al menos, cualquier utilización del cuerpo femenino en la publicidad o los medios de comunicación, no reprobar cualquier imagen sexualizada de las mujeres. Tenemos que hacer análisis y acciones más selectivas, más complejas, afinar más. El uso del cuerpo en la vida pública no es negativo en sí mismo, ni siquiera la sexualización del cuerpo es negativa en sí misma, como hemos pensado en general en el feminismo y como intentaré mostrar en algunas partes de este libro. Esto es algo que ha sido motivo ya de muchas discusiones, pero son discusiones necesarias y terriblemente poderosas en sí mismas, que es necesario continuar, situándose totalmente al margen de lecturas moralistas y victimistas de la realidad social.

En este sentido, y para terminar este apartado, quiero apuntar que es posible que hoy día las feministas, las mujeres, a nivel general, estemos un poco huérfanas de corporalidades colectivas específicas, de aquellas que pusimos en marcha en los años setenta y ochenta y que tan buenos resultados nos dieron para fortalecer la identidad de grupo y apoyar la acción política. Me refiero al color lila, a las imágenes rupturistas, alternativas, a la quema de sostenes, a todos los símbolos corporales que hemos utilizado y que han ido perdiendo fuerza. Prácticas que tendrán que ser sustituidas por otras. No quiero decir, ni mucho menos, que nos tengamos que uniformizar estéticamente, al fin y al cabo la diversidad de imágenes es también un enriquecimiento, pero sí que tenemos que encontrar materialidades, encarnaciones de lo político, una presencia física que, por otra parte, es fundamental para cualquier movimiento político con un cierto éxito y visibilidad social. Y si no, pensemos en otros movimientos sociales que están teniendo una proyección social significativa en la actualidad, como, por ejemplo, el zapatismo, o los *tutti bianci* antiglobalización, que aparecieron por primera vez en Génova en el verano de 2001. Es una proyección social que se presenta siempre bajo la forma de una determinada expresión corporal, de una apariencia concreta.

3. Una antropóloga enfrentada a su autoanálisis

Una de las claves definitorias de mi trayectoria de catorce años de investigación en torno a la salud y el cuerpo ha sido la articulación estrecha entre los tópicos, orientaciones y preguntas que han ido guiando mis estudios, y mis propias circunstancias y experiencia de vida, algo de lo que he sido consciente durante todo este tiempo. Como ya he señalado, considero que esta interrelación caracteriza el trabajo científico en general, aunque las conexiones entre biografía, investigación y contexto social e histórico no sean siempre lineales ni explícitas. No es que en mi caso ambos procesos, el vital y el investigador, hayan sido siempre concordantes, sino que uno y otro han tenido una intercomunicación muy significativa, porque explicarme a mí misma y a los colectivos sociales de los que he tomado parte ha sido la motivación principal de mi investigación. Así, poder entender las zonas más oscuras de mi propia experiencia sexual, corporal, emocional, intelectual o política ha sido algo implícito en los fines de mi investigación. He tardado bastantes años en manifestar por escrito estas vinculaciones entre vida y proceso de investigación, aunque anteriormente lo había hecho de manera puntual en algunas presentaciones orales de mi trabajo. Distintas razones influían en mi silencio, como el pudor de hablar de mí misma, de desnudarme delante de una audiencia, o el riesgo de que mi discurso no fuera bien interpretado o admitido. Mi incertidumbre se acentuaba por mi condición de antropóloga novata, procedente de otro campo profesional, la medicina, y dedicada a temáticas de investigación situadas de alguna manera en la periferia de la antropología.

Pero si la articulación entre vida y antropología ha sido una ca-

racterística general de toda mi investigación, lo es de una manera mucho más contundente con relación al campo de la imagen corporal. La influencia de lo vivido sobre lo escrito era tan relevante que llegó el momento de explicitarlo y de contribuir a un debate minoritario pero necesario en la disciplina. En mi experiencia y en mi identidad corporales se han ido conjugando tres elementos que yo percibo claves: *a*) la influencia directa de la cultura occidental contemporánea sobre el cuerpo; *b*) el padecimiento de unos síntomas y problemas concretos; y *c*) las intersecciones que se han dado en mi propia identidad personal, social y profesional, la multiplicidad de yoes que he encarnado y encarno: mujer, feminista, médica «de mujeres» y antropóloga, que mantienen una cierta tensión entre ellos y también una especificidad y convergencia en el campo del cuerpo.

Comenzando por el feminismo, diré que estaré siempre en deuda con él por haberme permitido comprender que lo corporal no es nunca natural, sino que siempre es construido social y políticamente. Pero, sobre todo, por haberme dado la oportunidad de metabolizar la idea de que el cuerpo es un lugar de discriminación pero también de resistencia y contestación. Paralelamente, mi formación y práctica profesional en una especialidad periférica y alternativa dentro de la medicina, como es la planificación familiar, me posibilitaron hacer una «ruptura cultural» y adquirir una «sensibilidad antropológica» previamente a tomar contacto con la antropología como tal, que han influido positivamente en todo mi trabajo posterior. La dedicación antropológica ha sido más tardía en esta aproximación al cuerpo, pero sin duda alguna un buen colofón a un proceso de autoanálisis que se inició con mucha anterioridad, en torno a los dieciocho años. La antropología ha sido un ingrediente de primer orden en este proceso, puesto que me ha servido para sacar a la luz aspectos de mi vivencia ocultos hasta el momento y encontrar formas alternativas de abordarlos y de enfrentarme, y comprender también la cultura del cuerpo en la que estamos. Pero la antropología también me ha permitido validar y legitimar un espacio de análisis propio, alternativo, enfrentado algunas veces a las perspectivas dominantes en mis otros marcos de referencia.

Este hacer consciente y explícito el entrelazamiento entre la experiencia corporal propia y la investigación, al que voy a referirme a continuación, lo resumo en el término *antropología encarnada*, mediante el que pretendo reivindicar un ejercicio antropológico que tenga en cuenta la doble dimensión, la de lo *auto* (observación de una/o misma/o, autoanálisis) (Hernández, 1999), la pertinencia de partir de una misma para entender a los/as otros/as, sobre todo cuando «se ha pasado por las mismas cosas», y, en segundo lugar, la que se refiere al hecho mismo de la encarnación conflictiva, interactiva y resistente de los ideales sociales y culturales, basándose en el concepto de *embodiment*, que, como ya he explicado, pretende integrar la tensión entre el cuerpo individual, social y político. Ahora mi propia trayectoria vital y corporal ha quedado incluida en el lugar que considero que le corresponde, en uno de los apartados de la tercera parte de este libro, junto a los itinerarios corporales de otras mujeres y hombres cuyas experiencias me fueron de gran utilidad para entender la mía propia, pero a las que he podido mirar también de otra manera a partir de algunas conclusiones extraídas de mi propia trayectoria.

No podría decir que en mi caso la investigación haya sido exactamente una forma de terapia, aunque es seguro que ha sido «curativa».[1] Pero algo claro es que la elaboración y la reconstrucción de mi propio proceso han encontrado su proyección final en el trabajo antropológico. En mí he visto perfectamente reflejados, aunque haya sido a un nivel muy primario, algunos de los dilemas actuales del análisis del cuerpo. Ahora, a *posteriori*, puedo ubicar con facilidad y re-construir en mí ese cuerpo postestructuralista que Terence Turner define como «abstracto, singular, intrínsecamente autoexistente y socialmente desconectado, individual» (1994, p. 46), y que se asocia a una conducta social, una identidad personal y un significado cultural pasivamente determinados (descorporeizados) por discursos autorizados de poder (*ibid.*). Pero, simultáneamente, el feminismo me ha enculturado en la vivencia de un cuerpo subjetivo y objetivo a la vez, lleno de significado, material, personal y social, un agente que ha re-

1. De Martino, subrayando el cambio que supone el libro *Tristes tropiques*, de Claude Lévi-Strauss, hace en la introducción de su libro *La tierra del remordimiento* (1999) una reflexión muy oportuna sobre las pasiones que subyacen al trabajo etnográfico. La siguiente cita me parece muy ilustrativa de un proceso autoetnográfico como el que estoy defendiendo: «En el viaje etnográfico no se trata de abandonar el mundo del que nos sentimos rechazados para volver a ganarlo mediante una regeneración mítica, sino de tomar conciencia de ciertas limitaciones humanistas de nuestra propia civilización; es un estímulo para ir «más allá», no de lo humano en general, sino de nuestra propia humanidad circunscrita, «cuestionada» por una determinada coyuntura histórica» (1999, p. 19).

cibido y ha producido discursos (*ibid.*). Si esto lo percibo y lo experimento yo, ¿por qué no pensar que en las otras, en los otros, incluso en las/os que más «se exponen», en las que «se arriesgan corporalmente» (modelos, prostitutas...), se dan los mismos contenidos, las mismas contradicciones y tensiones, o parientes de éstas? ¿Por qué no partir de la idea de que profundizar en estas tensiones puede aportar claves alternativas para el estudio antropológico que nos faciliten una mejor comprensión e incluso que permitan la transformación de nuestra cultura? Subraya Bryan Turner que el cuerpo en la sociedad capitalista contemporánea es el lugar de la desigualdad social, pero también del «empoderamiento» (1994). Creo que, como en mí, en otras muchas mujeres (y hombres) están en lucha esos dos componentes, que son mucho más fáciles de teorizar que de identificar y de analizar en lo concreto. Esa pugna conlleva una dificultad analítica que no siempre es fácil de resolver pero también un alto grado de incertidumbre, en la medida en la que se hace muy complicado adivinar qué resultado futuro se derivará de la misma.

Como ya he señalado, mi propia «autoetnografía» constituyó mi primer itinerario corporal escrito como tal y eso contribuyó a que mi planteamiento teórico-metodológico tomara otros rumbos. Por tanto, en mi forma de entender la investigación en torno al cuerpo y, también de alguna manera la antropología, «autoetnografía» e itinerario corporal, aunque sean entidades perfectamente definidas, quedan indisolublemente unidas. Es por esto también que en este apartado voy a dedicar un espacio a esta cuestión de la «autoetnografía». La «autoetnografía», «autoantropología» o «antropología a partir de uno/a mismo/a», minoritaria y periférica dentro de las ciencias sociales, no es más que una forma radical de antropología en casa. En este libro he decidido escribir este término entrecomillado desde la idea de que soy consciente de que quizá es un poco excesivo poner al mismo nivel una etnografía de todo un colectivo o una cultura y un proceso de análisis autobiográfico, se realice de la manera que se realice y al margen de la pertinencia o consecuencias del mismo.

La inclusión de lo «auto» en la elaboración teórica no es exclusiva de la antropología, sino que afecta a todas las ciencias sociales desde que el posmodernismo y el feminismo llamaron la atención sobre ello en las últimas décadas del siglo XX (Hernández, 1999). El feminismo, por ejemplo, hizo de los llamados grupos de autoconciencia una de las bases de su actividad teórica y práctica.[2] Esto hace que la explicitación de la autorreflexión, un ejercicio que he definido como vanidoso y narcisista, sea curiosamente un ejercicio más femenino que masculino, no sólo en las ciencias sociales sino también en otras formas de creación, como la literaria. Digo curiosamente, pero quizá no es acertado este término, porque somos precisamente las mujeres las que estamos utilizando mayoritariamente la mirada autorreflexiva, como una forma de teorizar, reflexionar y aportar, pero también de legimitar al mismo tiempo nuestras propias vidas; necesidad que puede ser experimentada de distinta manera por los hombres, una cuestión que requiere un análisis más profundo. En todo caso, la «autoetnografía» es una práctica que ha estado y sigue estando rodeada de controversia, precisamente por el replanteamiento activo de principios metodológicos claves en el positivismo predominante, tal como el estatus dado a la objetividad o la distancia entre investigador y objeto de investigación. En este sentido, la etnografía desde una misma sirve para validar otras formas de expresión y acercamiento a la realidad social, y reconoce el valor de lo personal, lo subjetivo, en la práctica científica o académica, sin descomprometer la tarea antropológica. Hernández (1999) subraya que la «autoetnografía» supone un doble compromiso, con la propia cultura y con la comunidad científica y académica, y observa y analiza las implicaciones derivadas de esta actividad simultánea,[3] lo que supone para algunos una auténtica amenaza epistemológica (*ibid.*).

La antropología de la salud y de la medicina ha sido y es el campo más propicio, un contexto de emergencia de la «autoetnografía», aunque sean pocos los que han relatado sus vivencias en cuanto a la enfermedad.[4] En general, quienes lo han hecho son supervivientes a

2. Véase Esteban (1993). Pueden consultarse también distintas ponencias presentadas en las Primeras Jornadas Feministas de Euskadi-Euskadiko Lehen Topaketa Feministak (1977).
3. Así y todo, algo que no juega a favor de esta forma de antropología es que se ha dado un desarrollo mayor de prácticas y etnografías concretas que de elaboraciones teóricas, lo cual le resta «fuerza científica».
4. Véanse, por ejemplo, las referencias incluidas en Capitán (1999). Algunos casos citados por esta autora son el de Robert Murphy (1987), centrado en su paraplejia - tetraplejia; el de Susan DiGiacomo (1992), que ha analizado su experiencia como enferma de linfoma de Hodcking; el de Oliver Sacks (1994), en torno a la parálisis de una de sus piernas, o el de Marta Allué (1996), citado anteriormente.

procesos graves de cáncer o discapacitaciones por accidentes o enfermedades de distinto tipo, que les han obligado a abrir un paréntesis en sus vidas. Otros estudios de corte autoetnográfico, no tan específicos de la antropología de la medicina pero sí próximos a ella y basados también en experiencias de malestar intensos, son los realizados por algunas mujeres que han sufrido violación sexual, en los que analizan posteriormente esta experiencia (véase, por ejemplo, Winkler, 1994). Son trabajos que llevan siempre implícitas una búsqueda de legitimación así como una necesidad de entender, de reinscribir en su biografía lo sucedido, y que muchas veces les enfrenta a debates, perspectivas e incluso colegas de la propia especialidad. En todos estos trabajos se desdibujan los límites entre investigador/a y objeto de estudio, entre sujeto que reflexiona y sistematiza y sujeto paciente, entre percepción, vivencia, emoción y elaboración. Los sentimientos y el dolor impregnan la narración y son el hilo para la explicación y la comprensión de múltiples aspectos, relativos tanto a la asistencia sanitaria y la relación con los profesionales como a la vivencia de la enfermedad y la discapacidad. Pero más allá de su capacidad de conmover, impresiona el poder de transmitir y de reconstruir estados, situaciones, roles, vivencias, de una forma radicalmente comprometida, séptica, intencionadamente no neutral. Porque lo que hace especiales a estas etnografías es, sobre todo, la capacidad reflexiva, de observación y autoobservación de sus autores/as, el detalle y finura de las interpretaciones, que no suele menoscabar un análisis ponderado, autocrítico y relativista. Estas «autoetnografías» se alimentan y retroalimentan, además, de una dosis considerable de pasión, de rebeldía, de resentimiento: contra el sistema sanitario, contra la disciplina, contra la sociedad, contra el destino. Una inmejorable condición de partida para la creación científica. Son trabajos, en definitiva, que se quedan adheridos a la piel del/de la lector/a, que le remiten a situaciones que aunque no hayan sido vividas le obligan a implicarse, a pronunciarse frente a lo narrado, a no permanecer neutral.

La propia experiencia es fuente de conocimiento pero es también un revulsivo, y esto es esencial. Su análisis es reivindicado como una estrategia única para llegar a contenidos e interpretaciones de la experiencia que serían inaccesibles de otra forma, al ser excesivamente intelectualizados en otro tipo de estudios. Un reproche frecuente que se les hace es la supuesta insistencia en cuestiones excesivamente individuales y personalizadas, y el dejarse llevar por la emoción o por la impronta de la experiencia. Detrás de esta actitud paternalista, sólo aparentemente generosa, sale a la luz una cuestión crucial para la disciplina: el sancionamiento sobre lo que es la interpretación concreta y correcta de los hechos, la moralización sobre lo que se puede y no se puede contar, que, además de un signo de la cultura científica y androcéntrica en la que vivimos, ha sido un eje vertebrador en la construcción del pensamiento social y antropológico. Los/as autores/as que se autoetnografían no aceptan los límites impuestos dentro de la profesión, los márgenes de la tarea investigadora ni del conocimiento, que sólo a primera vista parecen infinitos. No me refiero al condicionamiento lógico de los modelos teóricos, sino al autocontrol, al filtro que la disciplina va construyendo y legitimando, a pesar de las crisis, cambios y autocríticas, en un intento de seguir formando parte de esa red de expertos, de no perder el *locus* de poder, la autoridad dentro de la sociedad y dentro de la ciencia. En este sentido, sería un error por nuestra parte minimizar la impronta de lo que se ha denominado el «gerencialismo» en el marco científico y político en el que estamos (Clarke y Newman, 1997).[5] El gerencialismo es característico del siglo XIX y sobre todo del primer tercio del siglo XX, y tiene como principios el deseo de objetivación y la confianza en los números (Porter, 1995; Burney, 2000). Esta cultura política y administrativa, basada en «la creencia en la utilidad de la planificación, la eficacia, la estandarización y la organización científica (equivalente a racional) de los problemas sociales» (Medina, 2002, p. 53), no es más que una tecnología social que tiende a suprimir las relaciones cara a cara, las relaciones personales, priorizando el desarrollo de procedimientos oficiales de regulación de las relaciones sociales (Porter, 1995).[6] Unos principios metodológicos que afectan también de algún modo a la antropología, que no ha hecho más que adaptarlos a su especificidad, haciendo, como el resto, una delimitación clara entre lo que es y no es científico. Es verdad que los márgenes de la sociedad están contemplados en el análisis antropológico y que eso le confiere singularidad frente a otros, pero no impide que se construyan otros

5. Recogido en Medina (2002, pp. 53-54; y 2004).
6. Recogido en *ibid.*, Medina (2004) analiza específicamente el impacto de esta rutina o burocratización en la concepción misma de la enfermedad.

márgenes, otras anormalidades, que son de más difícil incorporación y frente a los cuales se reacciona rápidamente.

En la «autoetnografía», informante e investigador en una misma persona reivindican su derecho a hablar hasta las últimas consecuencias. Como señala Haraway (1995), toda observación, todo análisis está situado y es subjetivo, parcial, incompleto en sí mismo; pero al mismo tiempo real, privilegiado y necesario. Los relatos autoetnográficos tienen las mismas dosis de parcialidad que el resto pero son absolutamente privilegiados e imprescindibles. Cuentan además con una ventaja que caracteriza a toda la «autoantropología»: por las condiciones adversas en las que surge y se desarrolla, y por las dificultades de legitimación de las que parte, suelen ser más conscientes de sus propias limitaciones que la disciplina en su conjunto. No se trata, sin embargo, de una mera reivindicación de la conveniencia del abordaje de la experiencia, sino de utilizar la propia experiencia como una forma de llegar a la dimensión cultural, pero también a la política y a la económica, de los fenómenos estudiados, yendo y viniendo de lo local a lo global, de lo individual a lo colectivo, de lo ideológico a lo vivencial. La «autoetnografía», la «autoantropología», por tanto, son una buena manera de reformular viejos debates científicos y de plantear otros, de combatir enfermedades crónicas antropológicas o feministas, de enriquecer la teoría y la metodología, de hacer, en definitiva, una revisión y una crítica profundas de la antropología y de las ciencias sociales en general. Un ejercicio privilegiado y necesario científicamente, porque permite la fusión de posiciones y ámbitos de lo humano que nos siguen pareciendo irreconciliables. Pero lo que las hace totalmente imprescindibles no son sólo sus resultados concretos, sus contribuciones metodológicas o epistemológicas, o su derecho a ser tenidas en cuenta, sino la legitimación del propio yo del/de la antropólogo/a, del/de la autor/a, de su propia existencia, y, por tanto, la legitimación, la factibilidad, de la teoría, del quehacer antropológico y/o feminista en sí mismos.

4. Hacia una teoría corporal de la acción social e individual

En este capítulo final voy a profundizar en algunas de las ideas centrales de esta primera parte teórica que sirven además de marco a la parte empírica del libro, así como a defender y desarrollar la propuesta metodológica del análisis de los itinerarios corporales, de forma que queden perfectamente delimitados y fundamentados los ejes principales y los objetivos del estudio.

Como se explicaba anteriormente, las últimas décadas del siglo XX, sobre todo los últimos diez o doce años, han sido testigos de una gran producción y renovación teórica en el estudio del cuerpo, una producción interdisciplinar y múltiple de la que he ofrecido sólo algunas pinceladas. Una de las conclusiones que pueden derivarse de ese proceso es que la acción y la transformación social e individual deben ser consideradas procesos sustancialmente corporales y como tales deben ser analizadas. Sin embargo, y aunque como ya he explicado existen algunos trabajos que suponen lecturas muy reveladoras y valiosas de las vivencias y, en definitiva, de la cultura, los avances en cuanto a la etnografía y los resultados empíricos no han sido tan espectaculares sino que han estado y están mucho más limitados. Se puede ir incluso más allá en esta afirmación: hoy por hoy, la renovación teórica no está implicando renovación empírica en la misma proporción y existe una dificultad notable a la hora de concretar esos avances teóricos y conceptuales en diseños metodológicos; se dan, por ejemplo, problemas concretos para la instrumentalización de conceptos como los de resistencia, *embodiment*/encarnación o *agency*,[1]

1. El concepto de *agency*, también de difícil traducción al castellano, que surge dentro de esta consideración de los sujetos como agentes sociales, tiene junto a la llama-

que estoy utilizando como *acción social e individual*; en definitiva, para analizar la experiencia corporal y social de otra manera. En este sentido, como ya apuntaba en la introducción, la propuesta metodológica que se ofrece en este libro, la del estudio de los itinerarios corporales, no es más que eso, una propuesta, y como tal modesta y limitada.

El concepto de *itinerarios corporales* lo tomo del trabajo de Ferrándiz (1995, p. 142), quien lo utiliza en su análisis de los procesos de aprendizaje y evolución sensorial de los médiums que intervienen en el culto de María Lionza. Pero la idea de los itinerarios como tal no es nueva en antropología sino que ha sido formulada anteriormente en campos disciplinares como el de la antropología de la salud y la medicina, donde, por ejemplo, Josep Maria Comelles (1998) propuso en su día el trabajo en torno a los itinerarios o procesos asistenciales[2] y señaló que éstos se conforman dentro de una determinada ideología asistencial, un campo de juego, como «un conjunto de actos y gestos rituales a que se ve sometido el asistible en tanto persista sobre él la condición de asistibilidad. Es por ello que nuestra unidad de observación debe ser en toda lógica el itinerario del asistible para con ello inferir cuáles son los límites de la variabilidad de los mismos y su articulación con los contextos idiosincráticos» (1998, p. 147).

En mi investigación se trataría de un planteamiento muy similar, aunque he adaptado el concepto de itinerario al análisis de lo corporal. Defino los itinerarios corporales como procesos vitales individuales pero que nos remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales. El cuerpo es así entendido como el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales. Itinerarios que deben abarcar un período de tiempo lo suficientemente amplio para que pueda observarse la diversidad de vivencias y contextos, así como evidenciar los cambios.

da teoría de la «práctica», ya comentada en este capítulo, un lugar preferente en la antropología feminista actual.

2. Inspirándose en el trabajo de otros autores que habían trabajado con conceptos afines, como son los de *help-seeking process* (Chrisman, 1977), *moral career* (Goffman, 1968), *itinerario terapéutico* (Mallart, 1984), *sickness process* (Twaddle, 1980).

En este libro también se quiere profundizar y avanzar en algunas cuestiones trabajadas en una investigación en equipo dirigida por Teresa del Valle, en la que yo misma he participado, titulada *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género* (2002). El objeto central de este estudio lo han constituido las características y modelos emergentes respecto al género que están surgiendo en nuestra sociedad, considerando los ámbitos del poder, el trabajo y las emociones como subestructuras del sistema de género.[3] Por modelos se han entendido «los constructos que tienen entidad y peso referencial y en ciertos casos peso normativo y el sistema de valores incide directamente en ellos» (*ibid.*, p. 31). Para el concepto de *emergente* se ha tomado la definición de Raymond Williams (1997, p. 145), que considera que lo emergente «abarca tanto los nuevos significados y valores, nuevas éticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente, como aquellos elementos que son alternativos o de oposición. Reconoce que es extremadamente difícil en muchos casos distinguir en el análisis los elementos nuevos, pero que pueden constituir una nueva fase de la cultura dominante, de aquellos específica y claramente alternativos, es decir, de oposición a un sistema dominante» (en del Valle *et al.*, 2002, p. 31).

Por otra parte, al hilo de la explicitación de los itinerarios concretos analizados en los diversos capítulos, discuto la pertinencia de conceptos y términos en relación con los que no siempre se ha tenido en cuenta la carnalidad que comportan, como los de *identidad de género* y *empoderamiento*, frente a los que defiendo los de *identidad corporal* y *empoderamiento corporal*.

El primero de ellos, el de *identidad corporal*, referido en concreto al género, lo propongo frente a una idea de identidad muy presente tanto en las ciencias sociales como en la teoría feminista, que entiende la identidad de género como el resultado de un proceso de construcción de la subjetividad desde lo discursivo y lo social. En esta línea, Isabel Martínez Benlloch y colaboradores (2001) definen esta identidad como la «síntesis particular de prescripciones sociales, discursos y representaciones sobre el sujeto que se producen y son pues-

3. Para el análisis de la práctica social también se han tenido en cuenta los procesos de socialización y los nuevos significados, valores y prácticas de género surgidos alrededor de lo que del Valle denomina las «nuevas socializaciones» (1992/1993).

tas en acción en cada contexto particular» (*ibid.*, 2001, p. 14) y ponen todo el énfasis en no considerar la identidad como una «realidad trascendente de estatus natural» (*ibid.*), así como en señalar que hay un nivel de libertad y autonomía personal en ese proceso identitario.

Una referencia obligada para hablar de la cuestión de la identidad de género es Joan Scott, que, en su conocidísimo artículo «El género, una categoría útil para el análisis histórico» (1990 [1986]), señaló que el género comporta cuatro aspectos o niveles diferentes estrechamente interrelacionados:

> Primero, símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones distintas (y a menudo contradictorias) (...) Segundo, conceptos normativos que (...) se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas que afirman categórica y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino (1990, p. 45).

Tercero, la dimensión política e institucional de lo anterior (sistema de parentesco, mercado de trabajo, instituciones relativas a la educación, la economía y la política). Cuarto, la construcción de la identidad subjetiva, que debe ser abordada, según ella, relacionando esa construcción de las identidades genéricas «*con una serie de actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales históricamente específicas*» (*ibid.*, p. 46). En un artículo posterior (1992), esta autora hace una revisión exhaustiva de diferentes perspectivas historicistas que han tenido en cuenta el análisis de la experiencia. En ese artículo, muestra su preocupación por la esencialización de la identidad y la reificación del sujeto que surge desde algunas de las tendencias que analiza, aunque defiende el abordaje de la experiencia en cuanto parte del lenguaje cotidiano y «por tanto, imbricado en nuestras narrativas» (1992, p. 37). Así y todo, subraya la necesidad de no introducir nuevos determinismos lingüísticos ni privar a los sujetos de la agencia, sino tener en cuenta ambos, experiencia y lenguaje, llamando la atención sobre algo con lo que coincido plenamente: que todas las categorías de análisis deben ser «contextuales, contestadas y contingentes» (*ibid.*, p. 36). Volveremos al final de esta primera parte a estas cuestiones.

En mi trabajo, e inspirándome en autores/as ya citados, fundamentalmente Butler y Connell, la identidad de género se entiende como algo que se va configurando no sólo a partir de unos actos, discursos y representaciones simbólicas, sino que tiene una base reflexivo-corporal, material, física, performativa, aunque en interacción estrecha con el nivel ideológico de la experiencia. Una identidad que tiene como característica básica la de estar en continua mutación y desarrollarse, por tanto, no sólo durante el proceso de socialización entendido en sentido estricto, sino a lo largo de toda la vida. Por lo tanto, creo que poner el énfasis en la identidad como algo que se construye prioritariamente a través de las representaciones, discursos normativos e instituciones no nos permite considerar adecuadamente la corporeidad.

Esta discusión en torno a cómo definir la identidad de género también nos permite avanzar en el replanteamiento de los conceptos de *masculinidad* y *feminidad*, que están intrínsecamente relacionados aunque sean definidos siempre en oposición (Connell, 1997, pp. 31-32). Refiriéndose a la masculinidad, pero indirectamente también a la feminidad, Connell (1997) subraya una vez más la relevancia de la dimensión práctica, una práctica en continua contradicción y renovación:

> [la masculinidad] es al mismo tiempo la posición en las relaciones de género, prácticas por las cuales los hombres y mujeres se comprometen con esa posición de género, y los efectos de estas prácticas en la experiencia corporal, en la personalidad y en la cultura (...) Cualquier masculinidad, como una configuración de la práctica, se ubica simultáneamente en varias estructuras de relación, que pueden estar siguiendo diferentes trayectorias históricas. Por consiguiente, la masculinidad, así como la feminidad, siempre está asociada a contradicciones internas y rupturas históricas (1997, pp. 35, 37).

Así y todo, aunque la masculinidad y la feminidad son dinámicas y están en continua construcción, «a nivel social persiste el convencimiento de que son dos tipos de comportamientos diferentes que se identifican con dos grandes grupos, los hombres y las mujeres» (Díez Mintegui, 2001, p. 2).

Basándose en el trabajo de Scott, Lola Sánchez (2003) subraya algo que refiere a las mujeres y hombres en general:

> que las personas, las mujeres, construyen su identidad subjetiva poniendo constantemente en juego la estabilidad del género, a través de

> la negociación o de la resistencia a normas, comportamientos, discursos que definen masculinidad y feminidad, a lo largo de sus vidas y a lo largo de la historia. La identidad generizada es el resultado de esa contienda que, en función de la eficacia de fuerzas sociales variadas, da al género una apariencia sustancial, controlando lo que es permitido, lo que es deseable, lo que es normal, lo que es femenino... (Sánchez, 2003, p. 18).

Sin embargo, yo considero que esta «negociación constante» va a ser más evidente en unos grupos que en otros, como mostraré en la parte empírica, y que, por tanto, nos interesa conocer en qué contextos y bajo qué circunstancias se problematiza en mayor medida esa feminidad (o masculinidad) definida como hegemónica.

Connell argumenta en el capítulo «Los cuerpos masculinos» de su libro *Masculinities* (1995, pp. 45-67), que la constitución de la masculinidad (y, en consecuencia, de la feminidad), se produce a partir de una materialidad, una determinada manera de vivir, sentir y poner en funcionamiento el cuerpo, sancionada dentro de unas instituciones culturales (como el deporte[4] o el mundo del trabajo), y que, por tanto, como ya se ha apuntado anteriormente, las prácticas de género son prácticas reflexivo-corporales que surgen siempre en la interacción; prácticas que no son ni internas, ni individuales, sino que conforman el mundo social.[5]

En una línea similar, me parece también sugerente el abordaje que hace Ferrándiz (2002) de la masculinidad (aplicable igualmente al estudio de la feminidad), cuando analiza la experiencia de ser hombre en un grupo de amigos que sobreviven en torno al culto de María Lionza. Ferrándiz comprueba:

> (...) la inestabilidad y la negociación constante presentes en la producción de una masculinidad precaria, amenazada, múltiple y abierta, [dentro de un] proceso muy acusado de estigmatización de la masculinidad popular; lo que da lugar a un sentido de masculinidad herido, a

4. Díez Mintegui (1996) ha estudiado en nuestro entorno la importancia del deporte, en concreto del fútbol, en la reproducción de la masculinidad hegemónica.
5. La antropóloga Rosario Otegui en su artículo «La construcción social de las masculinidades» (1999), también analiza la importancia del cuerpo en la constitución de la masculinidad hegemónica. Así señala, por ejemplo, que la genitalidad es metonimia de hombre y base fundamental de la identidad masculina.

> nivel tanto físico como existencial, [que es compensado por] múltiples tácticas —muy fundamentalmente corpóreas— para dotar de cierto sentido autónomo a su identidad masculina (...) La propia desorganización, inestabilidad y precariedad de esta respuesta identitaria táctica hace que no sea posible que dé lugar a una forma única u homogénea de ser hombre.

Y concluye:

> (...) frente a los estereotipos dominantes y monolíticos de la masculinidad popular que circulan en la Venezuela contemporánea y se adhieren con tenacidad a los cuerpos, acciones, experiencias y futuros de los hombres de los barrios, este grupo de amigos espiritistas experimentaba su identidad de género como un flujo permanente (...) Como si se tratara de un calidoscopio de género, en cada trance, en cada circunstancia de vida cotidiana, estas piezas de «lo masculino» se combinan y recombinan dando lugar a configuraciones siempre diversas (...) Por decirlo con otras palabras, encontraríamos una misma lógica de actuación entre las estrategias de reciclaje económico (en los paisajes más estériles de la economía petrolera venezolana) y las de reciclaje identitario (en los campos de estigma de una masculinidad herida). Como ocurre con el rebusque en el sector informal, la identidad de género no puede ser sino fluida, polémica, inacabada, coyuntural, precaria (Ferrándiz, 2002, pp. 84, 85, 92).

Y destaco estas reflexiones, a pesar de la distancia entre los informantes de Ferrándiz y los míos, porque me parece loable ese intento por su parte por expresar adecuadamente la fluidez, fragmentariedad, precariedad y complejidad de la identidad de género, mediante nuevas ideas y metáforas, como la del calidoscopio de género o la del reciclaje identitario. Pienso que son conceptos referidos a las precariedades, complejidades y reformulaciones en el ser hombre o mujer, que se podrían aplicar perfectamente a lo que está ocurriendo a miles de kilómetros de los barrios populares venezolanos. Un intento éste, compartido por muchas/os teóricas/os sociales en la actualidad.

Veamos ahora algunas cuestiones señaladas por Butler sobre el género y la identidad de género. En uno de sus artículos, «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory» (1997), revisa esta autora las teorizaciones en torno al cuerpo de autores como Merleau-Ponty o la misma Simone de Beau-

voir. En el mismo afirma Butler que el yo es el cuerpo, un modo concreto de encarnación, y que lo que se encarna son diferentes posibilidades históricas. Así, el cuerpo es para esta autora una «materialidad organizada intencionalmente», una encarnación de posibilidades que están condicionadas y circunscritas por una convención histórica. El cuerpo es una situación histórica, una manera de hacer, de dramatizar, de reproducir situaciones históricas. La encarnación manifiesta un conjunto de estrategias, y el género es un estilo corporal, un acto o conjunto de actos: es intencional y «performativo». Ser mujer es para Butler convertirse en una mujer, adaptar el cuerpo a una idea histórica, concreta, de lo que es ser mujer, así al cuerpo es inducido a convertirse en un signo cultural, y una misma se materialeza de acuerdo con unas posibilidades históricamente determinadas, y todo esto dentro de un proyecto sostenido y repetido corporalmente. Así, desde una visión feminista, el cuerpo generizado sería un legado de actos que se van sedimentando y no una estructura predeterminada, una esencia, un *facto*, sea natural, cultural, o lingüística. Pero siempre desde la idea de que mi silencio, mi rabia o mi percepción... no son sólo mías, sino que están delimitadas culturalmente, pero al mismo tiempo me permiten, me «empoderan» de una manera anticipable. Así, la identidad de género implica una «performatividad» sancionada socialmente, configurada a partir del mismo acto de repetir una y otra vez los mismos gestos y conductas, aunque es al mismo tiempo una «performatividad» que puede ser contestada y modificada. Otra cuestión que analiza es la trascendencia de la norma heterosexual en nuestra sociedad, como una parte esencial de la reproducción de un sistema de parentesco, que reproduce a unos seres humanos de una forma generizada. Nuestra sociedad sería así un sistema de heterosexualidad obligatoria que es reproducido a través del cultivo de unos cuerpos sexuados con apariencias «naturales» y disposiciones heterosexuales «naturales».

Un segundo concepto fundamental en este estudio sobre itinerarios corporales, es el de *empoderamiento*, que es una traducción del inglés *empowerment* difundido por las feministas latinoamericanas.[6] Con el término *empoderamiento* se hace referencia a:

6. Leticia Calvario (2002) en su tesina de doctorado hace una revisión de la discusión en torno a las traducciones propuestas hasta ahora para el término *empowerment*. Las principales han sido las de *empoderamiento*, que es la que se va a utilizar en este libro y la más difundida, pero también las de *potenciación, apoderamiento y poderío*.

un proceso por el cual las personas oprimidas ganan control sobre sus propias vidas tomando parte, con otras, en actividades transformadoras de la vida cotidiana y de las estructuras, aumentando así, su capacidad de incidir en todo aquello que les afecta. Por consiguiente, se resalta que este proceso supone un ejercicio del «poder con» y del «poder para» más que un uso del «poder sobre», que indicaría un poder ligado a la dominación, como ha sido usual en las teorías políticas y sociológicas sobre el poder (Del Valle *et al.*, 1999).

Pero a pesar de sus aplicaciones y de su consolidación entre las feministas, este concepto presenta algunos problemas. En castellano nos remite a un significado de «apoderamiento» que no permite expresar adecuadamente lo que se quiere. Como señala Pérez (1996):[7]

(...) en términos jurídicos apoderar es el otorgamiento de facultades de una persona llamada apoderante a otra denominada apoderado para que actúe en su nombre; es decir, en su representación. Es una de las formas de representación, puede tener como fuente la ley o voluntad del sujeto dominus mediante un acto unilateral; esta institución (la del poder) surte efectos sobre terceros (1996, p. 14).

Parece, por tanto, que se quiere recuperar algo que «tienen otros», cuando lo que se quiere subrayar es precisamente la dimensión de resistencia, transformación y cambio.

En todo caso, en esta discusión se vuelve necesario hablar del sentido positivo y negativo del poder (en Calvario, 2002):

Gramsci decía que el poder se cristaliza en las más variadas instituciones civiles y estatales; lo definía como el espacio y momento de tensión en el ejercicio de la dirección (por consenso) y el dominio del grupo dominante sobre el conjunto de la sociedad (Sayavedra, 1997, p. 95).

Así, «una persona se apodera de algo que no es suyo o no le corresponde» (Flores y Reyes, 1997, p. 17). Pero, también está la dimensión afirmativa del poder, y para eso es preciso basarse en Foucault:

7. Todas las citas a partir de ahora están recogidas de Calvario (2002).

De hecho el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se pueden obtener corresponden a esta producción (Sayavedra, 1997, p. 100).

El poder, no es sólo dominio y sujeción:

Más allá de la reacción de sometimiento, de resistencia pasiva, existe también la posibilidad de la deconstrucción del poder, a través del poder de afirmación. A esa posibilidad de construir poder positivo a nivel individual y social, se le ha llamado poderío [o empoderamiento] (Sayavedra, 1997, p. 100).

En conclusión, y a pesar de que apuesto por su utilización, lo hago desde la idea de que es un concepto que es necesario problematizar, por lo que, provisionalmente y a la espera de que surja un término más adecuado,[8] lo simultanearé y/o complementaré con los de acción social, autotransformación y transformación social y política. Y, como en el caso de la identidad, nos referiremos a un «empoderamiento» que es siempre corporal.

En definitiva, mi análisis de los itinerarios corporales lleva implícitos los conceptos de identidad y «empoderamiento» corporal, está atento sobre todo a las reformulaciones de las identidades y prácticas de género y adquiriere todo su sentido cuando lo entroncamos en una concepción del cuerpo que he denominado el «cuerpo como agente». Connell (1995) subraya una y otra vez que hay una dimensión corporal irreductible en la experiencia y en la práctica, que no puede ser excluida del análisis, y propone su concepto de que las prácticas corporales no son internas o individuales, sino interactivas y reflexivas, en la medida que conllevan relaciones y simbolismo sociales; incluyendo también instituciones sociales a gran escala, como es el caso del deporte. A través de las prácticas corporales se conforman vidas individuales, pero sobre todo un mundo social, de forma que para él la masculinidad (o la feminidad) es material, quinética, «performativa», existe en la interacción social a través de

8. Del mismo modo que en su día el surgimiento de conceptos como los de hegemonía/subalternidad referidos a las relaciones entre clases sociales y culturas diferentes permitió superar los problemas que conllevaban términos como el de explotación.

estructuras sociales concretas y permite la emergencia de nuevas percepciones y conductas.

Pero el cuerpo como agente es, al mismo tiempo, un cuerpo como sujeto, aunque desde una concepción que trasciende la idea clásica en Occidente constituida sobre la base de «un sujeto soberano imperialista, protagonista de una narrativa hegemónica que representaría la autoridad, la legitimidad y el poder exclusivos y sería el propietario del habla» (Medina, 2002, pp. 39-40). Una reconsideración que están haciendo autoras/es como Gayatri Chakravorty Spivak (1985) desde teorías postestructuralistas, como la teoría postcolonial y los llamados estudios subalternos, enriquecidos siempre con la crítica feminista. Como recoge Medina (2002):

(...) para Spivak, el habla no sería la expresión inmediata del sujeto pues esto negaría toda posibilidad de conciencia o identidad hasta fechas recientes y sólo sería posible para quienes hayan dejado testimonios históricos (2002, p. 40).

De este modo, cualquier sector subalterno —mujeres y hombres en proceso de cambio en nuestro estudio— debería ser considerado «un grupo cuya identidad y autoconciencia reside en la posibilidad de suministrar una interpretación diferente de la realidad» (en *ibid.*). Este planteamiento alternativo del sujeto y de la subalternidad implica una revisión profunda de las concepciones sobre el poder y los agentes de la acción (*agency*) y es, por tanto, totalmente convergente con la aproximación que aquí se defiende. Una perspectiva de análisis que ayude también a romper la dicotomía entre tener que encontrar explicaciones racionalistas de la acción social e individual, por una parte, o considerarla totalmente ajena a la voluntad de los actores y actoras, por otra; un problema central en la teoría social actual, discutido por autores de la talla de Bourdieu y Giddens. Así, mi intención es mostrar que es la *reflexión corporal* la que va guiando las acciones de hombres y mujeres, permitiéndoles, en circunstancias y coyunturas concretas, reconducir sus itinerarios y resistir y contestar a las estructuras sociales, al margen de la intencionalidad o no de partida, y contribuyendo así también a su propio «empoderamiento».

Desde todas estas consideraciones es desde donde pretendo contribuir a una *teoría corporal* de la acción social e individual, de la

agency, que, en el caso de este libro, tiene como objeto de estudio las acciones y transformaciones llevadas a cabo por algunos sujetos (representantes de distintos colectivos y sectores sociales) en cuanto a las identidades y prácticas de género, entendidas éstas siempre como procesos sustancialmente corporales. Identidades y prácticas de género siempre encarnadas, que están configurando formas diferentes, alternativas de autoconciencia y acción que comportan inevitablemente el surgimiento de sujetos nuevos.

SEGUNDA PARTE

EL CUERPO EN LA SOCIEDAD OCCIDENTAL

1.
La importancia del cuerpo en Occidente[1]

En cualquier cultura el cuerpo está íntimamente ligado a lo social, ya que toda práctica social es, de una manera u otra, una experiencia corporal. Además, las distintas prácticas corporales se corresponden con tipos distintos de corporeidad, ligados a diferentes modos de vida (Berthelot y otros, 1985, p. 1). Pero las formas concretas por las cuales las sociedades expresan su relación con lo corporal son diversas y variables (*ibid.*), por lo que sólo un análisis histórico y transcultural nos permitiría obtener en toda su complejidad un panorama completo de los significados y prácticas, así como de sus transformaciones.

En la sociedad occidental las actividades corporales de todo tipo han proliferado y se han convertido en objetivos fundamentales en la vida de muchas personas, y nuestra educación tiende a modelar nuestro cuerpo y a adecuarlo a las exigencias y normativas de la sociedad en que vivimos, teniendo el cuerpo una función muy relevante como mediador cultural, tal como señala Michel Bernard (1985):

> (...) el actor social está en posición de mirada delante de su propio cuerpo (...) En lo intangible del mundo, sólo su propio cuerpo le permite agarrarse a su propia existencia (...) La cultura que se había construido gracias a

1. Los diferentes capítulos incluidos en esta segunda parte han sido publicados anteriormente dentro de dos artículos: «El cuidado de la imagen en los procesos vitales. Creatividad y "miedo al descontrol"». *Kobie. Serie Antropología Cultural*, n.° VIII, 1997-1998 (Diputación Foral de Bizkaia-Bizkaiko Foru Aldundia), pp. 27-54, y «Promoción social y exhibición del cuerpo» en Teresa del Valle (ed.), *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Barcelona, Ariel, 2000, pp. 205-242. Así y todo, he modificado ligeramente sus contenidos para adaptarlos a los objetivos de la presente publicación.

> la renuncia del cuerpo, parece haberse transformado en una cultura del cuerpo, en una glorificación del cuerpo erótico (1985, pp. 158/180/18).

Así, las últimas décadas del siglo XX y el comienzo del siglo XXI se han caracterizado por un culto total al cuerpo: el cuerpo se ha convertido para todos nosotros en algo a reivindicar, a mostrar, algo que cuidamos con esmero, un objetivo en sí mismo, que centra muchas de nuestras actividades cotidianas (Ariès y Duby, 1989, p. 102). Aunque hay autores que puntualizan que la obsesión narcisista por el cuerpo, masculino y femenino, que se produce dentro de esta tendencia al esteticismo y consumo, no nos habla tanto de que el cuerpo mismo se haya convertido en objeto de deseo, sino «en símbolo de status, juventud, salud, energía y movilidad, una vez que ha sido disciplinado por la dieta y los ejercicios convenientes» (Callinicos, 1993, p. 83).

La disciplinarización general de los cuerpos, aunque adquiere características específicas en la segunda mitad del siglo XX, ha estado presente en Occidente en los dos últimos siglos, como lo han puesto de manifiesto muy distintos autores. Foucault (1992), por ejemplo, muestra espléndidamente cómo esto se comprueba sobre todo en el funcionamiento y fines de ciertas instituciones (hospitales, ejército, escuelas, etc.), que surgen con un afán de regulación y control social de la población y el individuo a través de su cuerpo (de sumisión, en definitiva), sin perder nunca de vista el objetivo último que es la consecución de personas productivas.

Esta regulación desde lo corporal alcanza su perfección en nuestros días a través de un doble juego, aparentemente contradictorio, de potenciación del consumo a muchos niveles, pero también de fomento del autocontrol y la disciplina. Consumo y control que se ejercen específicamente en relación a cuatro grandes áreas: alimentación, ejercicio físico y deporte, cuidado estético y sexualidad. Como ha señalado Susan Bordo (1990), por una parte se prima la necesidad del control sobre uno/a mismo/a, la sublimación de las emociones, los deseos y los impulsos, y se nos valora como parte de la sociedad en la medida que podemos producir. Pero al mismo tiempo que cultivamos una especie de moral del yo muy centrada en el trabajo y la producción, se nos incita a recrearnos en las satisfacciones constantes e inmediatas; se potencia el consumo sin medida, referido a la alimentación, a la estética, al ejercicio físico y a la sexualidad.

El lugar preferente que el cuerpo, su mantenimiento y su cuidado tienen en la sociedad occidental se corresponde, como ya he comentado en la primera parte, con un énfasis en su estudio desde las ciencias sociales. Desde la visión actual dominante, el cuerpo —considerado como sede de la razón, las experiencias y las emociones— es puesto en relación con la construcción social del concepto de persona, la formación del «yo». Por tanto, se reconoce su papel conformador de la subjetividad de las personas como seres individuales y sociales. En este marco, la imagen corporal y el cuerpo individual y social son fundamentales en la construcción de la propia identidad y pertenencia a los diferentes grupos.[2] En nuestra sociedad, el sujeto está constituido por una entidad individual cuyas fronteras se sitúan en la superficie del cuerpo y muchas de las *identidades corporales ideales* suelen venir definidas de antemano, envasadas y dispuestas para el público desde las industrias de consumo, belleza y publicidad (Falk, 1994).[3] La centralidad del cuerpo se refleja específicamente en espacios sociales como los medios de comunicación, el mundo del espectáculo, el ocio, el deporte y la publicidad, protagonistas absolutos de nuestra sociedad de consumo; aunque los cuerpos mediáticos y publicitarios no acostumbren a ser los de la vida cotidiana, sino que aparezcan investidos de determinados elementos, como la juventud, la belleza, la sensación de higiene, la seducción y el aire deportivo (Le Breton, 1990, p. 136). Pero, al contrario de lo que habitualmente se piensa, la exhibición del cuerpo en la cultura occidental no se produce de una manera arbitraria, sino que se instituyen lugares y tiempos privilegiados para mostrarlo (Le Breton, 1990, p. 138) e incluso se llega a penalizar el no cumplimiento de dichas reglas. Es decir, la «liberación» del cuerpo que caracteriza nuestra sociedad, se da más a un nivel ideal, de referencia, y de una manera fragmentada y diferenciada de lo cotidiano (*ibid.*, p. 144).[4] Y todo ello es parte de un proceso

2. Le Breton apunta, por ejemplo, que ciertas crisis de identidad son consecuencia de conflictos con la integridad corporal o de modificaciones estéticas o plásticas sobre el cuerpo (1990, p. 262).
3. Citado en Soley (1995, p. 15).
4. Durante los años 1995 y 1996 estuve realizando observación de forma regular y recogiendo información para mi investigación en la escuela de modelos de León. Un día ocurrió una anécdota que me resultó especialmente significativa. La profesora y dueña de la agencia les explicaba cómo tiene que ir vestida y preparada una aspirante a modelo, y criticó duramente a una estudiante que había estado anteriormente en el

general de control general de los cuerpos, una disciplina corporal que debe ser interpretada, de acuerdo con Foucault (1987, 1992), como un instrumento de poder, una forma muy efectiva de control social. Uno de los ejes principales en esta regulación y producción de los cuerpos y, en consecuencia, de las personas en cuanto seres sociales, es la combinación de la promoción del consumo y del control/disciplina, comentada anteriormente.

En el proceso de socialización, entendido en un sentido amplio que abarca toda la vida (Del Valle, 1992/93), el cuerpo es modelado y construido conforme a las exigencias y normativas de la sociedad en la que vivimos (Bernard, 1985). Bernard apunta:

> (...) el juicio social, los valores que éste supone, no sólo condicionan nuestro comportamiento por obra de la censura interior que ejercen y por los sentimientos de culpabilidad que suscitan, sino que además estructuran indirectamente nuestro cuerpo mismo en la medida en que gobiernan su crecimiento (con normas de peso o estatura), su conservación (con prácticas higiénicas y culinarias), su presentación (cuidados estéticos, vestimentas) y su expresión afectiva (signos emocionales).[5]

Pero el aprendizaje y los usos del cuerpo y de la imagen y, por tanto, la identidad corporal, no es igual en los distintos colectivos humanos. Existe una serie de factores, como son el sexo, el género, la edad, la clase social, la cultura, la religión, la actividad, entre otros, que introducen diferencias importantes en el aprendizaje de las técnicas corporales; variabilidad que ya ha sido abordada en algunos de sus aspectos por diferentes autores/as.[6] Por otra parte, los individuos y los grupos tienen un papel activo en todo este proceso de construcción de su imagen, y sus prácticas concretas y las modificaciones en las mismas influyen a su vez en las definiciones sociales generales, como mostraremos en la tercera parte del libro.

---

centro, que era muy joven (catorce o quince años) y que en invierno solía ir vestida con un pantalón negro muy corto con unas medias debajo. Les repetía una y otra vez que hay que saber cuándo y cómo se llevan las cosas, que está bien ir así a una fiesta, pero no por la calle.

5. Citado en Valls i Fossas (1993, pp. 245-246).
6. Véanse las aportaciones de Berthelot y otros (1990).

2. Cuerpo, apariencia y diferencias de género

En Occidente hombres y mujeres están influidos de manera distinta y específica en cuanto a su cuerpo y su apariencia, y eso se relaciona, entre otras cosas, con la definición de lo femenino y lo masculino, donde la belleza sigue estando más asociada a lo femenino y la fuerza a lo masculino, con un diferente tratamiento de la sexualidad y el deseo para hombres y mujeres, así como una mayor dedicación de las mujeres a trabajos y actividades donde la presencia y la interacción social son determinantes. Naomi Wolf, en su libro *El mito de la belleza* (1991), que es ya todo un clásico en este tema, hace un repaso de los cambios históricos en las imposiciones culturales sobre la imagen y la apariencia, y los ideales femeninos de belleza. Así, esta autora analiza cómo en los siglos XVIII y XIX el mito de la belleza:

> fue ganando terreno a medida que se destruía la unidad de trabajo de la familia, y que la urbanización y la aparición de las fábricas exigieron una esfera separada de domesticidad (...) Se expandió la clase media, se elevó el nivel de vida y de instrucción, disminuyó el tamaño de la familia y apareció una nueva clase de mujeres educadas y ociosas de cuyo sometimiento dependía el sistema del capitalismo industrial en pleno desarrollo (1991, p. 18).

De esta forma, el mito fue tomando fuerza como un componente natural de la esfera femenina, junto con «la idea de que las mujeres virtuosas estaban sexualmente anestesiadas y una definición del trabajo femenino que las ocupaba en tareas repetitivas, prolongadas y laboriosas

como la costura y los encajes» (Wolf, 1991, p. 19).[1] Ya en la segunda mitad del siglo XX, y a pesar de la segunda ola de feminismo, «un trabajo inagotable, aunque efímero, alrededor de la belleza reemplazó el también inagotable y efímero trabajo doméstico» (*ibid.*, p. 20).[2] En esta misma línea, Martínez Benlloch y colaboradores (2001) señalan: «en el siglo XX, sobre todo a partir de la década de los treinta, la moda será el espejo en el que se miran las mujeres, imponiéndose, en los países industrializados, el denominado "fetichismo de la línea"» (2001, pp. 34-35). Esto conlleva la transformación del estereotipo de belleza, al pasar de un imaginario femenino de formas ampulosas, representado por el binomio feminidad = maternidad, a uno más andrógino de cuerpos femeninos púberes y estilizados (Toro, 1996).[3]

Pero, como ya hemos apuntado en el capítulo anterior, en esta cultura de la apariencia no sólo es importante un determinado ideal de belleza, sino también el culto a la juventud, lo que lleva a «maquillar» no sólo el rostro, sino la edad (Gordon, 1994, p. 232). Como comenta Raquel Santiso (2001):

> (...) las mujeres de determinada edad y aquellas que representan la edad que tienen no aparecen salvo en la vida cotidiana. El hecho de que los rostros femeninos maduros no sean habituales en los medios de comunicación transmite un mensaje social sutil que deja huella en la imagen corporal. Las ausencias hablan muchas veces más que las presencias. Del mismo modo que la virginidad ha sido considerada como algo deseable en la mujer por representar ignorancia sexual o inexperiencia, ahora envejecer no es bello por lo que representa, porque con el tiempo las mujeres adquieren mayor poder y porque los lazos entre las generaciones de mujeres pueden ser peligrosos. Así las mujeres maduras temen a las jóvenes y las jóvenes a las maduras. Al no poder identificarse unas generaciones de mujeres con otras, seguimos siendo vulnerables a las aprobación ajena (...) Una mujer que tiene la obligación social de ser joven, que siente que será socialmente mejor aceptada siendo joven y que sólo conseguirá éxito si se mantiene joven, está negando su propia trayectoria. Borrar la edad del rostro es borrar la identidad, el poder y la historia (2001, pp. 237-238).

1. Citado en Santiso. «El cuerpo del delito. Torturas culturales en torno al cuerpo» (2001).
2. Citado en ibidem.
3. En Martínez Benlloch (coord.), 2001, p. 34.

Las mujeres jóvenes tienen riesgos específicos respecto a su salud, debido a que la adolescente encuentra en su cuerpo:

> (...) la máxima conciencia de identidad y la máxima representación de esa identidad, y todo ello en un culto exagerado a la imagen, al look, al presentismo de la eterna juventud. Los actuales modelos culturales relativos al cuerpo (...) no sólo se presentan y perciben como un patrón de bienestar y ajuste social, sino que magnifican un eterno presente de éxito y glamour, posición auto-referente narcisista que se explicita en las chicas por medio de un cuerpo perfecto, delgado y «sexy» que exige restricciones, y en los chicos, a través de un cuerpo atlético y musculoso que demanda ejercicio y actividad (Martínez Benlloch, coord., 2001, p. 15).

La mayoría de las/os autoras/es que han abordado la imagen corporal y el género lo han hecho desde una aproximación diferenciadora de la realidad de hombres y mujeres. Así, en general se insiste en que los hombres son enseñados, sobre todo, en la exhibición e instrumentalización de su cuerpo para la fuerza y el trabajo, primando en los cánones de belleza masculinos «el "vigor varonil" que subyace a la fuerza corporal, fundamentalmente focalizada en un torso musculoso y atlético» (Martínez Benlloch, coord., 2001, p. 34). Sin embargo, los objetivos principales del aprendizaje corporal de las mujeres son la reproducción y la seducción. Esta instrumentalización diferenciada hace que el cuerpo de las mujeres esté bajo la mirada constante de la sociedad, mientras que el cuerpo del hombre, en la medida en que no necesita ser expresión, sino instrumento, no padece de la misma manera el efecto de las normas de belleza, la moda en el vestir, la necesidad del arreglo constante, las dietas de adelgazamiento o engorde, los efectos de la cirugía estética, etc., por lo que las mujeres salen perjudicadas (Dostie, 1988, p. 81). Diferentes autores/as subrayan también que mientras que los hombres tienen una idea más holística, más orientada a aspectos funcionales, a «estar en forma», las mujeres funcionan en general con imágenes corporales más fijadas en la forma que en la función, al tiempo que tienen visiones fragmentadas de sí mismas, que les llevan a mirar su cuerpo de manera parcelada, e intentan adaptar esas distintas partes a los cánones culturales (en Martínez Benlloch, coord., 2001).

Comparto las líneas básicas de todas estas teorizaciones. Sin embargo, en este libro el énfasis no se pondrá tanto en insistir en esas di-

ferencias, sino en mostrar la tensión entre las similitudes y las diferencias de género, en llamar la atención sobre el hecho de que, en el momento presente, las relaciones entre cuerpo, imagen corporal y género forman parte de un ámbito complejo, con elementos diversos e incluso aparentemente contrapuestos, unos viejos y otros de más reciente aparición, que probablemente nos hablan de un orden social nuevo. Complejidad que requiere de claves de interpretación distintas y más diversificadas que las utilizadas hasta ahora, y de un análisis pormenorizado de los nuevos contextos y experiencias en relación con la imagen. Así, se parte de que la conformación de la identidad de las personas como hombres o mujeres, la asignación y el ejercicio respectivamente de un sexo y género determinados, forman parte de un proceso cotidiano de reafirmación, negación o discusión de una identidad, la masculina o la femenina, en el que el «cuerpo externo»,[4] el «cuerpo visto», es un aspecto fundamental, y en el que influyen en gran manera los modelos ideales que se proyectan desde espacios como la publicidad y el diseño, los medios de comunicación o el mundo de la cultura, el arte o el deporte. Pero que, al mismo tiempo, en este desarrollo identitario influyen igualmente los modelos y actividades variadas que cada cual, hombre o mujer, lleva a cabo en el ámbito laboral, social o cultural en el que se desenvuelve, ámbitos que son múltiples y diversos. Modelos que, por tanto, no tienen por qué ser coincidentes u homogéneos.

Desde la antropología feminista se ha teorizado y mostrado cómo la desigualdad social entre hombres y mujeres se proyecta a dos niveles: uno material, referido a las actividades socio-laborales diferenciadas de unos y otras en los distintos ámbitos (laboral, doméstico, afectivo), y otro simbólico, centrado sobre todo en las representaciones asociadas al ámbito de la biología (fisiología) humana, básicamente la reproductiva (Comas, 1995), donde la experiencia del cuerpo emerge como una esfera central. Pero, tanto en la antropología como en la teoría feminista general, la referencia principal ha sido siempre el cuerpo interno (principalmente el aparato reproductor), relegando todo lo concerniente a la imagen corporal, en su dimensión práctica y simbólica, a un lugar secundario en el análisis. Sin embargo, el abordaje de este nivel de la experiencia puede aportar puntos de vista enriquecedores e innovadores para el estudio del sistema de género. Habitualmente, como ya he apuntado, se considera la forma en que las mujeres cultivan su apariencia de un modo bastante restrictivo, como una subordinación a las normas dominantes y bajo la influencia directa de los discursos hegemónicos, como si las personas fueran seres pasivos sometidos a las leyes del mercado e industrias de la belleza. Coincido con Effie Plexoussaki (1996) en que no se trata de un simple seguimiento de los discursos dominantes, sino que las mujeres (y los hombres) gestionan su imagen negociando al mismo tiempo su lugar en la sociedad.

4. Utilizo esta expresión para referirme a la imagen corporal y todo lo que la rodea, en contraposición al cuerpo «interno», que se ha relacionado en las mujeres sobre todo con lo reproductivo. Para las relaciones entre uno y otro, y también los riesgos implícitos en esta diferenciación, véase Esteban (2000).

Además, hay que ser conscientes de los cambios ocurridos en nuestra sociedad. Por ejemplo, si nos fijamos en un ámbito de tanta trascendencia como la publicidad, algunas autoras llaman la atención sobre su doble función: por una parte, nos ofrece una información sobre el producto y, por otra, transmite y ensalza unos determinados valores sociales, unos estilos de vida, unos modelos de relación entre hombres y mujeres, y una serie de sugerencias sobre el ser hombre y el ser mujer (Sebastián, 1995). Sin embargo, en la última década, la aparición de cuerpos de hombres y mujeres, tanto en la publicidad como en los medios de comunicación en general, se acompaña de nuevos contenidos, mensajes, valores y formas, cuestiones que ya están siendo estudiadas y que pueden aportar nuevos datos y percepciones.

La exhibición del cuerpo se reviste en muchas ocasiones de connotaciones sexuales, se sexualiza, y las mujeres son sexualizadas y convertidas en objeto de deseo de una forma diferente de los hombres (Connell, 1987, p. 113). Un gran número de autoras/es se han ocupado de esta sexualización de las mujeres, algunas/os enfocando su atención en áreas concretas, como el deporte.[5] Se ha entendido habitualmente que la sexualización implica la conversión de las mujeres en meros objetos de deseo, y, por tanto, una forma más de dominación.[6] Sin embargo, la exhibición del cuerpo en relación con la es-

5. Véase Heargreaves (1990).
6. En muchos lugares, las feministas ha llevado a cabo iniciativas diferentes contra la utilización de la imagen de las mujeres en la publicidad. Es el caso de la Comisión «Begira» (Comisión Asesora para el Desarrollo de la Igualdad en la Publicidad) del País Vasco, formada por Emakunde-Instituto Vasco de la Mujer, el Gobierno Vasco, la Universidad del País Vasco-EHU y distintas asociaciones de mujeres y de consumidores (véase Aguirre, 1997).

tructuración social de las relaciones de género no puede ser interpretada exclusivamente desde una mera equiparación de exhibición a sexualización y de ésta a objetualización y dominación. Además, en los últimos años se está produciendo una progresiva sexualización del cuerpo masculino (Bordo, 1990) y una mayor aparición del mismo en la publicidad e industrias de la imagen en general, que habrá que ir analizando e integrando cuidadosamente en el estudio general del cuerpo externo, y comprobando también sus consecuencias en la sociedad en su conjunto.

Del mismo modo, no se pueden incluir todos los espacios donde el cuerpo femenino o masculino es exhibido en un mismo compartimento. No son iguales, por citar algunos ejemplos, el tratamiento del cuerpo y la implicación para las mujeres en los concursos de misses que en la publicidad, o en el modelaje que en el mundo del deporte, o en las revistas femeninas y en las eróticas. Es necesario ir definiendo bien las características de cada contexto, así como las relaciones entre los mismos.[7] El cuerpo de la publicidad y de la imagen está ligado en muchas ocasiones a la sexualidad, normativiza un determinado tipo de deseo (heterosexual) y presenta una definición de los papeles sexuales y sociales femeninos y masculinos que asocian la pasividad a las mujeres y la actividad a los hombres. Pero esto no es siempre así ni se proyecta de la misma manera. Todos los mensajes no van, ni siquiera los más sexualizados, exclusivamente dirigidos a los hombres; en los dirigidos a las mujeres (o a un público mixto) se utilizan también imágenes sexuales y masculinas, y la sexualización no implica siempre un papel pasivo sexual o social por parte de las mujeres. Y además, no siempre se utiliza el cuerpo, ni la desnudez, de un modo sexual, aun cuando aparezcan elementos claramente sexualizables, como los senos femeninos o las nalgas. El cuerpo mediático y publicitario es también vehículo de símbolos y valores, como la libertad,[8]

7. En 1992, con motivo de la publicación, por parte de la organización política vasca *Zutik*, de un cartel que parodiaba la publicidad del sujetador Wonderbra, se dio pie a un debate en la revista *Hika*, con posturas diferentes y encontradas en torno a la utilización de los cuerpos en la publicidad y en la vida pública en general. Véanse los diversos artículos aparecidos en los números 52, 53 y 54 de esta revista, y en concreto Esteban (1995).

8. Son de destacar a este respecto las reflexiones que Milan Kundera lleva a cabo en su libro *La lentitud* en torno a la significación de la desnudez para la izquierda (1995, p. 123).

la solidaridad,[9] el poder; de emociones, como la ternura, la amistad, el miedo, el sufrimiento, el placer; y esto debe ser también reconocido.

Sin querer relativizar ni mucho menos la importancia que la sexualidad tiene en nuestra sociedad, considero que un énfasis exclusivo y excesivo en ella impide tomar en consideración elementos de igual trascendencia en las distintas culturas. Por otra parte, la construcción de las diferencias sexuales corporales es un proceso dinámico, transformador, en el cual hay que tener en cuenta, por ejemplo, los cambios sociales, legales y personales, y las cotas de igualdad formal obtenidas por las mujeres en las últimas décadas. En consecuencia, para su comprensión es fundamental el análisis de los nuevos modelos surgidos y los reajustes ocurridos en las relaciones de género; asimismo, es crucial contemplar la reacción de la sociedad en general, y la de los hombres en particular, frente a las nuevas realidades, considerando que ésta tiene connotaciones positivas y negativas, de reconocimiento y de rechazo de la igualdad.[10] En este sentido, Cristina Peña-Marín (1990) subraya que la imagen ideal de la mujer para muchas mujeres no es ya «la de la mujer bien casada o bien emparejada, sino la de la que es autónoma, respetada y valorada por su trabajo» (1990, p. 28).

Por otra parte, también es preciso darse cuenta de que cuando hablamos de ideales corporales hegemónicos nos estamos refiriendo muchas veces a ideales que corresponden sobre todo a sectores culturales y étnicos concretos de la población, y que, por tanto, no influyen de igual manera en todos los colectivos sociales. En concreto, distintos estudios llevados a cabo en Norteamérica con poblaciones jóvenes blancas y negras muestran que las chicas adolescentes blancas tienen respuestas mucho más uniformes respecto al ideal, al margen de sus propias características, mientras que las respuestas de las ado-

9. Las campañas de la firma Benetton son un ejemplo de ensayos conscientes de transmisión de valores, como la solidaridad, a través de la exhibición de cuerpos humanos distintos y en distintas circunstancias.

10. Algunas autoras señalan, por ejemplo, diferentes formas de resistencia frente al feminismo y la profesionalización de las mujeres en los últimos años, que van desde dificultades con vistas a un mayor acceso a los puestos de responsabilidad (además de que las mujeres trabajan en condiciones laborales peores que los hombres), hasta una clara y contundente reacción social y política frente al feminismo en su conjunto, pasando por una política de metabolización y distorsión de la mayoría de los mensajes feministas (Rosser, 1988; Faludi, 1993).

lescentes negras son más variadas y se refieren no sólo a atributos físicos sino también a rasgos de personalidad. Asimismo, las mujeres negras presentan una idea más positiva en cuanto a su apariencia, una mayor satisfacción corporal y una menor preocupación respecto a su peso. Podría decirse, por tanto, que un contexto cultural que hace equivalente blancura a belleza «protege» a ciertos sectores étnicos de problemas de salud como los trastornos alimentarios (en Martínez Benlloch, coord., 2001, pp. 42-43).

Todo lo apuntado se vuelve todavía más complejo si no tomamos a hombres y mujeres como dos compartimentos estancos, sino que partimos de la constatación de la existencia de diferencias significativas y un grado acusado de diversidad dentro de cada colectivo en relación con aspectos vivenciales, ideológicos y socio-económicos diferenciados del ser hombre y el ser mujer, y ejercer como tales. La variabilidad e interseccionalidad interna a cada género (Stolcke, 1996) se combinan además con un fenómeno de intersección entre ciertos grupos de hombres y mujeres que comparten experiencias y circunstancias comunes (Del Valle, 1988). Algunos ejemplos de experiencias convergentes en relación con el cuerpo pueden ser los problemas de peso (exceso o pérdida) o la utilización de la imagen en ciertas ocupaciones (trabajadores/as del sexo, modelos de pasarela y publicidad...). La relativa equiparación de las mujeres en nuestra sociedad, el reconocimiento de su diversidad, así como otros cambios socio-políticos, han provocado un reajuste dentro de la teoría y la práctica feministas, con el surgimiento de nuevos puntos de discusión, reflexión y posibilidades de avance en los discursos.[11] Pero, al tiempo de la transformación social general y la emancipación de las mujeres, se han ido dando modificaciones en el tratamiento global de la imagen de unos y otras (apariencia y exhibición del cuerpo masculino, polivalencia de la belleza femenina, mayores niveles de consumo en relación al cuerpo...). Un objetivo de este libro es contribuir al proceso de revisión y replanteamiento de la teoría y la práctica feministas, sobre todo en lo que se refiere al tratamiento del cuerpo y la imagen corporal.

A pesar de todos estos análisis, mi hipótesis es que no sólo se siguen manteniendo niveles de desigualdad para las mujeres, sino que uno de los elementos claves y mantenedores de esta desigualdad en la

11. Véase, por ejemplo, Aizkorreta y otras (1996).

actualidad es la potenciación de la diferenciación respecto a la imagen y la identidad corporal de hombres y mujeres.[12] Este énfasis en la diferencia de la imagen corporal se puede observar tanto en el proceso de socialización de las personas a lo largo de toda su vida, como en las vivencias individuales o grupales del cuerpo, y en el tratamiento y utilización social del cuerpo e imagen femeninos y masculinos en todos los niveles y grupos sociales. Es decir, a medida que los hombres se van incorporando a espacios anteriormente asignados a las mujeres (publicidad, imagen, estética...), se va reforzando la perpetuación de las diferencias entre unos y otros, como es la asociación de la fuerza a los hombres y la importancia simbólica de ésta. Así, Bordo (1990) subraya que las imágenes masculinas están rodeadas de un halo de fuerza y también de poder, mientras que los cuerpos femeninos transmiten por lo general fragilidad y sumisión. Pero, paralelamente, se puede observar cómo la imagen, tanto masculina como femenina, también puede conllevar una dimensión rupturista y transformadora de la desigualdad, incluso dentro de la diferenciación sexual, bien porque sea utilizada consciente o inconscientemente para tal fin por ciertos individuos o grupos, bien porque se le dote de nuevos significados sociales.[13] Desde el movimiento feminista y el de liberación sexual, por poner dos ejemplos, se han promovido imágenes innovadoras, unas veces neutras, ambiguas, otras sexualmente marcadas pero articuladas con nuevas formas de entender los roles y los espacios sociales para hombres y mujeres. De esta forma, se ha dado lugar a estéticas transformadoras perfectamente armonizadas con mensajes sociales de emancipación.

Algunas de las preguntas que surgen y que pueden resumir varias de las cuestiones planteadas hasta ahora son las siguientes: ¿se podría dar una equiparación de la situación social y de derechos de las mujeres con una diferenciación en el tratamiento social de los cuerpos femenino y masculino? ¿Hasta qué punto la anulación de las desigualdades sociales, en general, se debe corresponder con una difuminación de las diferencias en cuanto a la imagen y el cuerpo? ¿La sexualización de los cuerpos implica siempre objetualización y do-

12. Para un análisis de la distinción entre diferencia y desigualdad en relación al género, véase Comas (1995).
13. Véase, por ejemplo, Esteban (1993, capítulos V y IX), donde se abordan nuevos modelos experimentados por mujeres feministas.

lescentes negras son más variadas y se refieren no sólo a atributos físicos sino también a rasgos de personalidad. Asimismo, las mujeres negras presentan una idea más positiva en cuanto a su apariencia, una mayor satisfacción corporal y una menor preocupación respecto a su peso. Podría decirse, por tanto, que un contexto cultural que hace equivalente blancura a belleza «protege» a ciertos sectores étnicos de problemas de salud como los trastornos alimentarios (en Martínez Benlloch, coord., 2001, pp. 42-43).

Todo lo apuntado se vuelve todavía más complejo si no tomamos a hombres y mujeres como dos compartimentos estancos, sino que partimos de la constatación de la existencia de diferencias significativas y un grado acusado de diversidad dentro de cada colectivo en relación con aspectos vivenciales, ideológicos y socio-económicos diferenciados del ser hombre y el ser mujer, y ejercer como tales. La variabilidad e interseccionalidad interna a cada género (Stolcke, 1996) se combinan además con un fenómeno de intersección entre ciertos grupos de hombres y mujeres que comparten experiencias y circunstancias comunes (Del Valle, 1988). Algunos ejemplos de experiencias convergentes en relación con el cuerpo pueden ser los problemas de peso (exceso o pérdida) o la utilización de la imagen en ciertas ocupaciones (trabajadores/as del sexo, modelos de pasarela y publicidad...). La relativa equiparación de las mujeres en nuestra sociedad, el reconocimiento de su diversidad, así como otros cambios socio-políticos, han provocado un reajuste dentro de la teoría y la práctica feministas, con el surgimiento de nuevos puntos de discusión, reflexión y posibilidades de avance en los discursos.[11] Pero, al tiempo de la transformación social general y la emancipación de las mujeres, se han ido dando modificaciones en el tratamiento global de la imagen de unos y otras (apariencia y exhibición del cuerpo masculino, polivalencia de la belleza femenina, mayores niveles de consumo en relación al cuerpo...). Un objetivo de este libro es contribuir al proceso de revisión y replanteamiento de la teoría y la práctica feministas, sobre todo en lo que se refiere al tratamiento del cuerpo y la imagen corporal.

A pesar de todos estos análisis, mi hipótesis es que no sólo se siguen manteniendo niveles de desigualdad para las mujeres, sino que uno de los elementos claves y mantenedores de esta desigualdad en la

11. Véase, por ejemplo, Aizkorreta y otras (1996).

actualidad es la potenciación de la diferenciación respecto a la imagen y la identidad corporal de hombres y mujeres.[12] Este énfasis en la diferencia de la imagen corporal se puede observar tanto en el proceso de socialización de las personas a lo largo de toda su vida, como en las vivencias individuales o grupales del cuerpo, y en el tratamiento y utilización social del cuerpo e imagen femeninos y masculinos en todos los niveles y grupos sociales. Es decir, a medida que los hombres se van incorporando a espacios anteriormente asignados a las mujeres (publicidad, imagen, estética...), se va reforzando la perpetuación de las diferencias entre unos y otros, como es la asociación de la fuerza a los hombres y la importancia simbólica de ésta. Así, Bordo (1990) subraya que las imágenes masculinas están rodeadas de un halo de fuerza y también de poder, mientras que los cuerpos femeninos transmiten por lo general fragilidad y sumisión. Pero, paralelamente, se puede observar cómo la imagen, tanto masculina como femenina, también puede conllevar una dimensión rupturista y transformadora de la desigualdad, incluso dentro de la diferenciación sexual, bien porque sea utilizada consciente o inconscientemente para tal fin por ciertos individuos o grupos, bien porque se le dote de nuevos significados sociales.[13] Desde el movimiento feminista y el de liberación sexual, por poner dos ejemplos, se han promovido imágenes innovadoras, unas veces neutras, ambiguas, otras sexualmente marcadas pero articuladas con nuevas formas de entender los roles y los espacios sociales para hombres y mujeres. De esta forma, se ha dado lugar a estéticas transformadoras perfectamente armonizadas con mensajes sociales de emancipación.

Algunas de las preguntas que surgen y que pueden resumir varias de las cuestiones planteadas hasta ahora son las siguientes: ¿se podría dar una equiparación de la situación social y de derechos de las mujeres con una diferenciación en el tratamiento social de los cuerpos femenino y masculino? ¿Hasta qué punto la anulación de las desigualdades sociales, en general, se debe corresponder con una difuminación de las diferencias en cuanto a la imagen y el cuerpo? ¿La sexualización de los cuerpos implica siempre objetualización y do-

12. Para un análisis de la distinción entre diferencia y desigualdad en relación al género, véase Comas (1995).

13. Véase, por ejemplo, Esteban (1993, capítulos V y IX), donde se abordan nuevos modelos experimentados por mujeres feministas.

minación? O, aún más, dando por hecho la variabilidad en cuanto a la imagen en los distintos colectivos sociales, ¿qué elementos podrían marcar diferencias sociales significativas y cuáles no? ¿Hasta qué punto se puede utilizar la imagen corporal y el cuerpo como un elemento distintivo de la discriminación social, racial o étnica? No es mi intención responder a todas estas preguntas en este libro, sino avanzar algunas reflexiones, ideas y datos que sean válidos para nuevas interpretaciones de estos fenómenos, partiendo de la hipótesis de que la imagen y el cuerpo, y sobre todo los cambios respecto a él, son elementos ineludibles para el análisis de las transformaciones sociales generales.

3. Control y consumo: alimentación, ejercicio físico, cuidado estético y sexualidad

He señalado en el primer capítulo la necesidad de contemplar las dos dimensiones de control y consumo en relación con las cuatro áreas definidas como centrales en el uso del cuerpo: alimentación, sexualidad, ejercicio físico y cuidado estético. Tarea que voy a iniciar en este capítulo. Comenzando por el consumo en relación a la sexualidad, lo primero que hay que destacar es que vivimos en una sociedad muy sexualizada, donde se da una liberalización de las costumbres sexuales y una exhibición permanente de la misma. Muchas de las temáticas o los problemas sociales más comunes en los medios de comunicación y la sociedad en general se relacionan con la sexualidad: vidas privadas de famosos; malos tratos y abusos, escándalos políticos, etc. A través de la sexualidad se tratan cuestiones sociales no directamente relacionadas con el intercambio sexual o el placer en sí mismo, como la política, el poder, las relaciones entre distintos grupos sociales (hombres y mujeres, adultos y niños). Además de que la industria del sexo (prostitución, películas y vídeos, espectáculos, libros de ensayo y ficción...) va creciendo día a día.

En relación con la estética, los maquillajes y el cuidado de la apariencia, se constata que cada vez hay más recursos de todo tipo que llegan a personas muy diversas, en cuyo extremo estarían los tratamientos médico-estéticos y la cirugía estética en sí misma. Todos, hombres y mujeres, aunque más estas últimas (sobre todo las de clase media-alta), están implicados en ellos de alguna manera o en algún momento de su vida, y parece que las tendencias de uso en los chicos jóvenes van creciendo. Por otra parte, si nos fijamos en la alimentación, el consumo y la industria alrededor de la misma, también han